Abälard und Dulcin.

Oder

Leben und Meinungen

eines

Schwärmers

und

eines Philosophen.

Von

Friedrich Christoph Schlosser.

Gotha,
in der J. G. Keil'schen Buchhandlung.
1807.

K. Bibl.
Taxat.
Lund.

Universitäts
München
Bibliothek

Vorrede.

Ich stand lange an, meine Ansicht Abälards und seiner Philosophie dem Publikum mitzutheilen, obgleich mich meine Freunde dazu aufforderten, bis ich sahe, daß falsche, oder eigenmächtig Abälarden angedichtete Sätze selbst von denen, die ihn besser hätten kennen sollen, als seine Meinungen angenommen wurden: da bedachte ich mich nicht länger, und erwartete, daß auch ein unbedeutender Beitrag, einen so großen Mann und seine Zeit zu kennen, willkommen seyn werde. Ueber die Art, wie ich das Ganze behandelte, habe ich hier um so weniger nöthig

etwas zu ſagen, da man alles in den Einleitungen zu den verſchiedenen Abtheilungen meiner Schrift findet. Daß ich keinen von denen, welche über Abälard geſchrieben haben, anführte, wird man mir verzeihen, da ich ihn nur aus ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt ſchildern wollte, und in Rückſicht anderer Dinge auf Cramer in der Fortſetzung des Boſſuet verweiſen durfte.

Die Behandlung der Geſchichte Abälards könnte auffallend ſcheinen, wenn nicht leicht einleuchtete, daß ich nur meinem Gefühle allein folgen mußte, wenn ich mich ſcheinbar ſteif bald eng an Abälards Worte anſchloß, bald ſie frei wiedergab, und ohne es zu erwähnen, oder durch eine Note den Leſer zu ſtören, ganze Stellen, die mir Auswüchſe ſchienen, wegnahm. Die hiſtoriſche Treue ward dadurch nicht verletzt, und mein Zweck erreicht.

Sollte diese Schrift Aufmunterung und Beifall finden, so würde ich bei mehr Muße, als mir bei Ausarbeitung der Schrift, dem Werk einiger Nebenstunden, vergönnt war, und noch jezt ist, den Scholastikern einmal einen größern Fleiß widmen, und die Vorzüglichsten unter ihnen, in kurzen Abhandlungen, aus ihren eignen Werken bekannter zu machen suchen.

Was Dulcins Leben betrifft, so ist es mir nicht unbekannt, daß Mosheim in seinem Versuch einer unpartheiischen Ketzergeschichte, Helmstädt 1746. viel ausführlicher, und aus mehrern Quellen, als ich benutzen konnte oder wollte, über ihn gehandelt hat; aber eben darum konnte ich, wie man aus Vergleichung meiner Citate mit den Mosheimischen sehen wird, bei anderer Absicht einen andern Weg ruhig gehen.

Zuletzt muß ich wegen der Druckfehler, die sich etwa außer den von mir am Ende anzuzeigenden eingeschlichen hätten, um Verzeihung bitten, da ich vom Druckort entfernt bin, und mein Manuscript durch einen andern abgeschrieben ist. Hätte ich selbst corrigirt, so würde ich z. B. nicht haben stehen lassen, daß Dolcino bald mit diesem seinem Italiänischen, bald mit dem Latinisirten Dulcin genannt ist; und würde pag. 3. die Worte von das γνωθι — bis zu Ende des Satzes als Note zu dem Worte Ethik, wozu sie gehören, gesetzt, oder wenigstens in Klammern gefaßt haben.

Frankfurt am Main, im April 1807.

F. C. Schlosser.

Einleitung.

An großen Männern hat es zu keiner Zeit gefehlt, wohl aber an Geschichtschreibern, welche frei von Vorliebe und Haß, im Stande gewesen wären, diese Männer auf eine würdige Weise der Nachwelt zu empfehlen, und dies allein ist die Ursache, daß wir die Größe der Menschen nur nach der Volksmasse, die sie in Bewegung gesetzt haben, beurtheilen. Zwar will ich nicht läugnen, daß die innere Größe der Seele kein Gegenstand der Darstellung werden kann, weil sie eine Idee des Lesers ist, und also vielmehr voraussetzt, daß er im Stande sey groß zu denken, als daß der Schriftsteller groß zu zeichnen vermöge. Gleichwohl kann auch der schärfste Geist nicht leicht die wahrhaft großen Thaten von denen, die es nur scheinen, unterscheiden, wenn ihm nicht jemand vorarbeitet, der die Thatsachen selbst in ein richtiges Licht stellt. Dies ist der Grund, warum ich das Andenken der Männer, deren Leben diese Vo-

gen enthalten, zu erneuern gedenke. Zwar haben sie wenig Aehnlichkeit; sie lebten zu ganz verschiedenen Zeiten; allein mir schienen beide von der Seite, von welcher sie Bewunderung verdienen, am wenigsten gekannt zu seyn. Abälard ist freilich als Dialektiker am bekanntesten; allein er war, seiner heftigen Leidenschaften ohngeachtet, ein Mann von vortrefflichem Kopfe, edlem Herzen, und weit über die Vorurtheile seiner Zeit erhaben; als solchen suchte ich ihn darzustellen. Dulcin war ein Schwärmer, seine Phantasie war stärker als seine Vernunft; allein gewiß erfoderte es Größe des Geistes, um solche Leiden, als er ertrug, aus reinen Beweggründen zu erdulden. Die beiden Hauptquellen für Dulcins Geschichte findet man im neunten Bande von Muratori Script: rerum Ital. etc. Mediolan. fol. 1723. und beim Benvenuti ad Dantem im ersten Band der Antiqq. Italic. medii aevi. Da ich Dulcin nur darstellen wollte, wie er während der kurzen Zeit seines Lebens handelte, so ließ ich mich auf die genauere Untersuchung seiner Lehren nicht ein; denn ich glaubte nicht im Stande zu seyn, aus dem Wenigen, was wir noch von ihm wissen, herauszufinden, welche einzelne Sätze des Christenthums er glaubte oder verwarf, und wie er sie widerlegte. Was Abälard angeht, so glaubte ich mich ganz an seine Schriften halten zu müssen, weil die nach ihm Lebenden, welche über ihn geschrieben haben, ihn selten richtig verstanden. Ich zog deshalb

hauptsächlich die Opera Abaelardi et conjugis Heloisae. Paris 1614. in 4to., ferner die erste Ausgabe seiner institut. theologiae, die in Martene und Durandi thes. anecdot. Tom. V. steht, und die expositio in hexaëmeron, ebendaselbst, zu Rathe, und überging absichtlich seine sogenannte Ethik beim Pezius. Das γνωθι σαυτον. welches auch Geßner für die eigentliche Ethik Abälards scheint gehalten zu haben; denn er sagt in seiner bibliotheca sub voce Abaellard. scripsit — — hier nennt er seine Schriften. — Am Ende: Trithemius habuit theologiam suam lib. 1. ist dies die Instit:? ich kann es nicht gewiß bestimmen. Scito te ipsum lib. 1. Da ich es aber nicht möglich fand, Abälards Leben und seine Meinungen, in einer zusammenhängenden Darstellung zu verbinden, so machte ich drei Abschnitte; ließ ihn in dem ersten durch sich und seine Freunde als Mensch darstellen, legte im zweiten sein philosophisches System vor Augen, und zeigte im dritten kurz seine Art zu exegesiren. Daß ich lieber seine historia calamitatum bearbeitete, als eine eigne Geschichte desselben ausarbeitete, wird gewiß jeder, der ihn kennen lernen will, mir danken; da die Bearbeitung dieser Geschichte durch die Wahl des Auszulassenden, durch den bald beizubehaltenden, bald abzuschneidenden redneriſchen Ausdruck Abälards und seiner Freunde, durch ganze Aenderung des Tons, mehr Mühe machte, als eine eigne Geschichte gemacht haben

würde. Wer meine Bearbeitung der hist. calamit. und der Briefe, die ich, um ihm bis an sein Ende zu folgen, hinzusetzte, mit den Originalen vergleicht, wird dies am besten sehen, so wie ihm auch leicht meine Absicht einleuchten wird.

Dulcino.

Sobald die Kreuzzüge eine Verbindung des Orients mit dem Occident geknüpft hatten, und selbst früher, wurden die manichäischen Lehren von einem doppelten Urwesen, der Sündhaftigkeit der Materie, den Reihen von Aeonen oder guten und bösen Geistern, die unter der Herrschaft des guten und bösen Gottes ständen, nach Europa gebracht, und die Verbindung, in welcher Italien mit Griechenland stand, erleichterte es den Paulicianern, den hartnäckigen Anhängern der manichäischen Lehren, die eben darum schon vom griechischen Kaiser Constantius Copronymus von den Gränzen Armeniens in die Bulgarey waren versetzt worden, ihren Lehren in Italien und dem südlichen Frankreich zahlreichen Anhang zu verschaffen. Natürlich erlitten die Lehren, die schon durch die Paulicianer waren verändert worden, bedeutende Modificationen bei diesem Uebergang vom Orient zum Occident. Im Ganzen aber mußte der Pomp des äußeren Cultus, der Stolz der Priester und ihr Reichthum, eine Lehre annehmlich machen, welche

die Güter der Erde für verderblich, Vergnügen für sündlich, Pomp des Cultus für gotteslästerlich, Priester für überflüssig erklärte *). Um diesen Irthümern zu begegnen, wurden die Bettelorden und die bekannte Inquisition gestiftet. Beide Anstalten waren gegen die sogenannten Waldenser bestimmt; der erste, um Armuth, wäre es auch nur verstellte, in der rechtgläubigen Kirche zum Gebot zu machen; die zweyte, um die durch Franziskaner und Dominikaner nicht gebesserten Sünder aufzusuchen und zu strafen. Allein weder der Mönche scholastische Redekunst, noch brennende Scheiterhaufen, konnten dem Uebel abhelfen; die menschliche Seele fühlte ihre Würde mitten unter leeren Wortstreiten, und ergriff innig eine Lehre, die jedem ohne Unterschied den Weg zum Himmel eröffnete. Darum darf man sich nicht wundern, daß damals, wenn man eine Sekte erstickt glaubte, sogleich eine neue entstand; die Wurzel blieb, wenn man gleich die Pflanze zertrat. Wie viel oder wie wenig vom Manichäismus oder Gnosticismus, die von 1209 — 1400 unter vielerlei Namen erscheinenden Sekten in sich gehabt, will ich nicht untersuchen: genug, mit den übrigen würde auch vielleicht die Apostelgemeinde, die der fromme aber einfältige Gerhard Sagarelli errichtete, vergessen seyn, wenn nicht das zweite Oberhaupt dieser Sekte,

*) Unter den Anklagen Dulcins kommt vor, er habe gesagt: Ecclesia non plus valet ad orandum, quam stabulum equorum.

Dolcino, sich mehr ausgezeichnet hätte, als ein gemeiner Fanatiker pflegt. Geduld und Ausdauer ist bei Fanatikern nicht selten; allein Klugheit und Ausharren bis ans Ende, sind um desto seltener bei ihnen.

Dolcinos Vater war aus einer angesehenen adlichen Familie Maylands *), da er aber der jüngere Sohn war, so ergriff er den geistlichen Stand, welches ihn jedoch nicht abhielt, sich, als er Landgeistlicher geworden war, wie er und mit ihm viele andere italiänische Geistlichen seiner Zeit glaubten, rechtmäßig zu vermählen. Die Frucht dieser Ehe war Dolcino, der ohne den frühzeitigen Tod seines Vaters vielleicht in dem Dorfe **), wo dieser Pfarrer war, vergessen gealtert wäre. Allein nach seines Vaters Tode nahm sich ein Priester in Vercelli, Augusto, seiner an, und schickte ihn zu einem damals sehr berühmten Lehrer der Grammatik, wo er schon während des ersten Unterrichts durch viele Zeichen seine großen Fähigkeiten verrieth ***). Dabei war er ein artiger Knabe,

*) So sehr auch Sachse in seinem Briefe an Murat. p 446., cum stomacho, gelesen hat, daß Ripamonte schriebe, Dulcins Vater sey ein Mayländer, so leuchtet mir dieses doch sehr ein.

**) Benvenuti ad Dant. Antiqq. Ital. tom. I. pag. 1211, aus dem dies genommen ist, nennt das Dorf Prado, als Dulcins Geburtsort.

***) Benvenuti l. c. ita ut factus sit brevi optimus scholaris.

der sich bei allen beliebt machte. Kaum war er hier einige Zeit, so beging er einen kindischen Streich: er entwandte seinem Pflegevater einiges Geld, und dieser warf einen Argwohn auf einen gewissen Patras, der bisweilen in sein Haus kam, und Patras, seiner Unschuld sich bewußt, nöthigte den jungen Dolcino zum Geständniß. Sein Pflegevater, der den Knaben sehr liebte, wollte ihm sein Vergehen verzeihen; allein die Drohungen des Patras, ihn in die Hände der Gerechtigkeit zu liefern, bewogen ihn, aus Italien zu fliehen, und sich nach Trident zu retten, wo er die Kleidung eines Fratricellen *) (strengen Franziskaners), ohne gerade Profeß zu thun, annahm. Hier in Trident öffneten ihm Bulgarische Mönche den Sinn der heil. Schrift, und machten ihn mit den Lehren des Manichäismus bekannt. Er las die Propheten, ihr Feuer ergriff ihn **), er studierte weiter in der Schrift, und Unwille über die bestehende Kirchenform bemächtigte sich seiner so sehr, daß er sich zum Lehren und Predigen berufen fühlte. Mit bewundrungswürdiger Beredsamkeit gewann er die Herzen der einfachen Menschen, unter denen er auftrat, um so eher, weil er alle Lehren

*) Benvenuti. p. 1121. in habitu fratricelli sine ordine.

**) Additament. p. 450. spiritu non tam prophetico, quam fanatico doctrinam etc.; weiter unten fingens se habere spiritum intelligentiae prophetarum.

der Kirche, sofern sie in der Schrift ihren Grund haben, annahm, und nur den Clerus, besonders die Mönche *), anfeindete. Seine Reden gewannen ihm nicht blos den Beifall einer großen Anzahl von Männern, sondern der fromme Mann fand auch in den Gefühlen einer Liebe, welche vom Sinnlichen nichts an sich hatte als den Namen, einen Trost in den Widerwärtigkeiten, welche ihn trafen. Das schönste Mädchen in und um Trident, Margareta genannt, nahm nicht blos seine Lehre mit Freuden an, sondern sie verharrte dabei im herben Leiden, ja selbst im Tode. Von ihrer ersten Bekanntschaft an liebten sich beide, mit brüderlicher Liebe, vorsichtig und keusch **). Die Welt lachte freilich zu dieser Behauptung, weil die gemeine Seele der Verfolger Dulcins die Gewalt einer erhöhten Phantasie über die Sinnlichkeit nicht zu begreifen vermochte; allein gleichwohl müssen seine Gegner, auch wider ihren Willen, einen Beweis für die Wahrheit des Vorgebens Dulcins liefern ***). Da außer Margareta damals auch noch

*) Dies erhellt aus der Lehre von den quatuor statibus ecclesiae Additament. p. 451., dann p. 452. in primo statu fuit ecclesia bona casta, virgo, et persecutiones passa.

**) Addit. pag. 459 se tenere more sororis in Christo provide et honeste.

***) In addit. ad hist. Dulc. 459. heißt es zwar: deprehensa fuit gravida esse. Allein Benvenuti ad Dantem, der es sonst an Schimpfen nicht fehlen läßt, sagt bei ihrer Hinrichtung: Nobiles quaere-

eine groſse Menge anderer Menſchen in Trident Dolcinos Lehren annahmen: ſo machte er Aufſehen, und wurde durch des Biſchoffs, eines Franziskaners, Verfolgungen genöthigt, ſich aus der Stadt zu flüchten. Gerne entſagten Dulcin und Margareta den Vergnügungen des ſtädtiſchen Lebens, und ſchlugen ihre Wohnungen in den rauheren Gegenden Tirols auf, wo ſich bald eine groſse Anzahl Menſchen zu ihnen geſellten, die eben ſo einfach als fromm, dort ruhig vor Bedrückungen zu leben wünſchten. Allein Biſchoff Bonnacolti bot alles gegen eine Lehre auf, die, ſo unſchuldig ſie auch ſeyn mochte, doch von einem äuſsern Gehorſam in der Kirche nichts wiſſen wollte *), ſondern in der Religion nur einen innern Gehorſam, eine freiwillige Hingebung des ſchwächeren Geiſtes an den ſtärkern, anerkannte. Dolcino und ſeine Schweſter muſsten Tirol räumen, und ſich retten, um in der Lombardey gröſsere Duldung zu ſuchen **). Hier fanden ſie Gerhard Sagarellis Apoſtelgemeinde über den Tod ihres Meiſters niedergeſchlagen, und um deſto eher geneigt, die Lehren des neuen begeiſterten Lehrers anzunehmen.

rent eam uxorem, tum propter pulchritudinem etc. Antiqq. med. aevi. I. p. 1122.

*) Addit. ad hist. Dulc. pag. 450. in fin. pag. sine vinculo obedientiae exterioris sed cum interiori tantum.

**) Ums Jahr 1291. Hist. Dulc. pag. 237. ſagt er 1307, annis sexdecim elapsis.

Schon Gerhard hatte das Leben der ersten Christen als Muster aufgestellt, er wollte kein besonderes Eigenthum, keine äußeren Gesetze erkennen; innere Frömmigkeit sollte den äußeren Staat zum Staat des Herrn auf Erden machen. Zu einfach waren damals die Sitten, zu einfältig jene Völker, die an und auf den Alpen wohnten, als daß man durch Gerhards Verbrennung seine Sekte hätte vernichten können, und indeß die eine Parthey den Verbrannten, weil er diesen Tod gestorben, als Ketzer verwünschte, ehrte ihn die andere, als den Märtyrer der Wahrheit. Sobald man erfuhr, daß Dulcin eben die Lehren vortrüge, welche Gerhard gelehrt hatte, strömte alles zu ihm, er wurde von diesem Augenblicke an das Oberhaupt einer zahlreichen Gemeinde, an welche er drei Briefe, deren Auszug noch übrig ist *), erließ. Seine Lehre war hohe Begeisterung, die freilich dem Leben, wie es ist, nicht immer angepaßt ist; allein widersinniges und anstößiges enthält sie nichts, und sie würde den Sitten jener Bergbewohner, denen Dulcin predigte, vielleicht besser anpassend gewesen seyn, als der entartete römische Gottesdienst. Nur ein Punkt bedarf der Erklärung und Rechtfertigung. Daß Dulcin, in den Briefen an seine Gemeinde **) Weissagungen bekannt macht, welche

*) Additam. ad hist. Dulc. pag. 450—56.

**) Additam. ad hist. Dulc. pag. 453. sqq.

zum Theil nie in Erfüllung gegangen sind, und wovon die frühern in den spätern Briefen berichtigt werden. Man könnte hierauf erwiedern, daß jener Hauch, der große Männer mit hohen Gedanken erfüllt, göttlich ist, so lange allgemeine Wahrheiten und Lehren den Inhalt der Reden des Propheten ausmachen, daß aber das menschliche hervortritt, sobald er seine Begeisterung zum Vortrag besonderer Umstände anwendet. Alle Propheten redeten in Bildern und dunkeln Ausdrükken, weil Gefühle und Ahndungen sich zwar mit etwas vergleichen, aber nicht durch bestimmte Laute angeben laßen. Oder um mich noch näher an die Sprache jener Begeisterten anzuschließen: das Schweben des Geistes, welches entstehet, wenn auf der einen Seite der göttliche Geist uns hinauf, auf der andern der Körper zur Erde hinabzieht, will auch nur schwebend ausgedrückt seyn, und der Prophet, der bestimmter spricht, wird sein eigner Ausleger, und kann also auf alle Abwege gerathen, auf welche Ausleger zu gerathen pflegen. Darum würde man sagen, ist das, was in jenen Briefen die Lehre angeht, und eine Katastrophe der Kirche voraus sagt, wahr; allein wenn Dulcino behauptet, König Friedrich der dritte von Sicilien, oder wie er sich ausdrückt, Kaiser Friedrich, werde der Erbfeind der Kirche bleiben, und dem Pabstthume ein Ende machen, so ist freilich König Friedrich von Sicilien nie Kaiser gewesen, auch nicht Feind der Kirche geblieben,

und der spätere Kaiser Friedrich der dritte immer ein sehr guter Freund des Pabstes gewesen. Allein wahr ward das Allgemeine, daß ein deutscher Kaiser (Carl V) Rom erobern, und Ketzer (Lutheraner in Carls Diensten), im Vatikan triumphiren würden. Doch dem sey, wie ihm wolle, der übrige Inhalt des Briefes zeigt hinreichend, wie groß der Mann war, der jene Briefe abschickte. Er lehrt, daß Armuth den wahren Staat Gottes auf Erden und seine Kirche gründe, und daß nur dann, wenn die Frömmigkeit überall so viel vermöge, wie in seiner Gemeinde; wenn keiner ein Glück für sich allein wünsche, sondern jeder es im Glück des andern finde; daß nur dann, wenn ein Ziel auf Erden und im Himmel sey, nach dem die vereinten Kräfte und Herzen strebten, daß nur dann das Verderbniß der Welt nicht mehr sey, und das Göttliche eintrete. *) Er blickt in jenen Briefen, mit prophetischem Geiste auf die Bücher des alten und neuen Testaments; er zeigt uns aus seiner Ansicht der Geschichte, daß überall nur die wahre Armuth auch wahre Frömmigkeit zur Folge gehabt habe, weil der Reiche nicht das Ziel der Menschheit, sondern nur das seinige zu erreichen strebe. Darum fordert er am Schlusse alle Menschen auf, dem Besitz zu entsagen, und das einfache Leben der Apostel wieder zu ergrei-

*) Add. p. 451.

sen. — Dolcino und seine Margareta wurden, sobald sie bekannt wurden, überall aufgesucht, und sie fielen, in den Jahren 1291 bis 1300, dreimal in die Hände ihrer Verfolger. In der zweifelhaften Wahl zwischen der Ableugnung seiner Lehre und dem noch zu frühen Märtyrertode, war Dulcin erfreut, den Verfolgungen dadurch entgehen zu können, daß er allem dem in seiner Lehre, was mit dem christlichen Glauben stritte, entsagte, in dem festen Glauben, daß keine seiner Lehren in einem solchen Widerstreit stehe. Dennoch war er weder in Mayland noch in Como, noch selbst in Venedig sicher. Der Lehrer des Friedens und der christlichen Barmherzigkeit, sah die weltlichen Herrn und geistliche Tyrannen gegen sich in einem getreuen Bunde. Die erstern, weil er ihnen nicht erlauben wollte, den Himmel um den wohlfeilen Preis zu kaufen, für den sie ihn aus der Hand der andern Geistlichen erhalten konnten. Die andern, weil er niemand als Gott und seinen Gesandten zum Vertheiler des Himmels machte. *) Da für Dulcin keine bleibende Stätte in Italien war, weil jedermann ihn und seine schöne Schwester kannte, so sieh er nach Dalmatien, von wo aus er durch Briefe und durch Apostel, die weniger als er bekannt sind, seine Lehre in Italien ausbreitete, indeß er und Margareta in den Gebirgen Dalmatiens ungestört lebten. Um diese

*) Add. ad hist. Dulc. p. 456, Artic. III, et. V.

Zeit *), glaubte Millan Solano, ein alter Freund Dulcins, ein Bekannter seines Vaters, der an einem Orte des langen Thales, welches sich an den Ufern des Sessia hinzieht, lebte, den Vorausfagungen seines Freundes zu Folge die Zeit nahe, wo die geweissagte Veränderung aller Dinge vorgehen solle, und bat das edle Paar, bei ihm in Kampertolio, diese Umwälzung zu erwarten. Dolcino und Margareta folgten der Einladung, kehrten nach Italien zurück, und erstaunten vielleicht selbst über den unerwarteten großen Beifall, den sie hier fanden. Erst hier zwischen hohen Alpen, getrennt von der Welt, erkannte er den verschiedenen Eindruck, den dieselben Lehren auf den einfachen Landmann, und den verdorbenen Städter machen; da bei dem letztern nur zu oft die Stimme der Natur im Sturme gewaltsam erregter Leidenschaften erstickt wird, und er, welcher alles Gefühl für das Göttliche verloren hat, leicht das Höchste, wie das Niedrigste verhöhnt, wenn es seinen Sitten und Gewohnheiten widerspricht. Tausende jener Alpenbewohner, zogen zu ihm hinauf in die rauheren Gegenden, um arm, aber friedlich nach ihrer Weise zu leben. Doch auch diesen ruhigen, wenn gleich rauhen Wohnsitz beneideten ihm seine Verfolger, sie suchten sich seiner durch treulose Freunde zu bemächtigen; allein Dulcin, klüger als sie, entging der

*) Anno 1304.

Hinterliſt durch die Flucht. Ueberzeugt, daß der Menſch, dem man eine einſame Wohnung, wo er keinen betrübt, verſage, gegen die Geſellſchaft, die ihn ausſtößt, keine Pflichten mehr habe, änderte auch er und mit ihm ſeine Anhänger, ihr Betragen. Sein Leben hatten ſeine Feinde geſucht; ſeine Anhänger beraubten ſie ihres Eigenthums; ſie kämpften gegen Gott und ſeine heilige Lehre; da glaubte Dulcin, er müſſe gleichfalls die Waffen ergreifen, müſſe für ſeine gute Sache denſelben Eifer, wie ſeine Gegner für die ſchlechte beweiſen, und wenigſtens zeigen, daß auch ſeine Lehre die harte Probe der Verfolgung beſtehen könne. Seine Lehre verbot Blutvergießen und Todſchlag; allein wo die Noth gebietet, hört die äußere Pflicht auf, und alle Geſetze der Geſellſchaft zerreißen. Deshalb begaben ſich Dolcinos Anhänger, um ſich gegen jede Hinterliſt zu ſchüzzen *), drei tauſend an der Zahl, auf einen ſehr hohen Berg, neben dem Dorfe Balmana im Novareſiſchen. Befeſtigt zu werden bedurfte der Ort nicht; ſeine ſteile Höhe, die fürchterlichen Abgründe, die ihn umgaben, machten ihn durchaus unzugänglich. Dennoch ſicherte man ſich noch mehr dadurch, daß man an den weniger ſteilen Stellen dem Heraufdringen Hinderniſſe

*) Dieſe Angabe iſt die glaublichſte, ſie iſt im Benvenuti ad Dant. Die hist Dulc. p. 432 ſpricht von mille quatuor centum.

in den Weg legte. Millan Solano und seine ganze Familie verließen ihr Eigenthum, und errichteten für sich und ihre Gäste auf der Höhe des Berges Hütten, um sich gegen die Kälte der Luft in jenen hohen Regionen zu schützen. Da man sie gezwungen hatte, ihr Eigenthum zu verlassen, so bedienten sie sich der Uebermacht, welche ihnen ihr Muth, ihre Lage und ihre Anzahl gab, um sich ihren nothdürftigen Unterhalt aus den benachbarten Gegenden zu verschaffen. Bald sammlete sich eine so große Anzahl der Apostelbrüder dorthin, daß sie sich der ganzen Nachbarschaft furchtbar machten, und sich selbst sich mächtig genug fanden, die Höhen, die das Thal Rara einschließen, zu besetzen. Die Weiber und Mädchen blieben unter Margaretens Schutz und weiser Regierung auf den befestigten Gipfeln der Berge zurück, indeß die bewaffneten Brüder das Thal besetzt hielten, wo sie sich leichter Lebensmittel verschaffen konnten. Gerne wäre der Bischoff von Novara gegen die Ketzer, die in seiner Diöces sich festgesetzt hatten, gezogen; wenn ihn nicht innere Unruhen und Furcht abgehalten hätten. Doch man verstehe mich recht, nicht Furcht vor ihrer Tapferkeit, sondern ihre große Anzahl hielt ihn ab; sonst war er ein streitbarer Mann *), der sich mit den Ghibellinen tapfer her-

*) Bei Ughell. Ital. sacr. Tom. IV. 314. Praesul memorandus sive pietatem excoleret, sive arma tractaret.

herumschlug; auch hätte er ein sehr starkes Heer bedurft, um den Dulcin anzugreifen, da dieser alle Anschläge seiner List vereitelte. Während der Zeit, daß Dulcin sich hier im Thale und den nahe liegenden Bergen aufhielt, mögen seine Anhänger manche Gewaltthätigkeiten ausgeübt haben; allein da in dem Eide, den die Bewohner der benachbarten Gegenden zu ihrer Ausrottung bald nachher schwuren, und den ich nach Muratori anführen werde, ihre Ketzerei als Hauptursache ihrer Ausrottung erwähnt wird, so zweifle ich nicht, daß sie bald den Lehren Gerhards gemäß unter Dulcins Leitung, wieder ruhige Bürger geworden wären, wenn man sie in Frieden hätte wohnen lassen. Allein der Bischoff Raynerius von Vercelli, ein Greis, der der Kirche viele Dienste geleistet, wollte sich durch Ausrottung der Ketzer in den Jahrbüchern unsterblich machen; er hoffte, weil er Dulcin nicht kannte, diese Unsterblichkeit durch einen leichten Sieg zu erfechten; allein er betrog sich. Voll Hoffnung eines glücklichen Erfolgs wandte er sich an den Pabst, Clemens den fünften, und dieser schickte eine Zahl Predigermönche ab, um dem Bischoff zu helfen die Ketzer zu bekehren, oder auch in der ganzen Nachbarschaft das Kreuz gegen sie zu predigen. *)

*) Will man eine Probe der Widerlegungskunst der Mönche, so sehe man: Martene et Durandi Thes. anecdot. Tom. V. das Gespräch des Ketzers und Orthodoxen.

Natürlicher Weise fanden diese Menschen, deren ganze Kunst im Schimpfen bestand, wenig Eingang unter Leuten, die an Dulcins feurige Beredsamkeit gewöhnt waren; denn, wenn auch unter den Mönchen einige Gelehrte waren, so fanden doch die, zu denen sie kamen, zwischen Dolcinos geistvollen Reden, und ihren künstlichen Predigten den Unterschied, den man zwischen dem Lichte, das uns der Tag giebt, und dem, welches der Menschen Fackeln verbreiten, empfindet. Daher verkündeten jene Priester denn auch bald überall des Pabstes Bann, und predigten das Kreuz gegen die unglücklichen Untergebenen Dolcinos, gegen welche sich nun besonders die Anwohner des Thales Roza, unter den Fahnen und dem Oberbefehl des Bischoffs Raynerius, vereinigten. Damit man sehe, wie viel Gefahr Dolcino drohete, wie klug er sie vermied, setze ich wörtlich den Eid hierher, welchen der Bischoff, ein Lehrer des Friedens, sich von den tausenden verblendeter Menschen, die er unter die Fahne des Glaubens vereinigte, schwören ließ. *) „Nachdem „es Gott gefallen hatte, fast das ganze Thal „der niedern Sessia von der Tyrannei der Herrn „von Blandrate zu befreien; so haben die gott„losen Ketzer, die Gazzaren das große Thal des „obern Flusses eingenommen, haben sich auf den „Bergen des Thales Rara befestigt, und gottlo-

*) Dieser Eid ist übersetzt aus Muratori Tom. IX. pag. 430. Not. 10.

„ser Weise in der ganzen Gegend geraubt, ge„fengt, gebrannt, und Unheil veranlaßt. Nun „gefiel es aber dem heil. Vater Clemens, zugleich „mit der Nachricht von seiner Erhebung eine „Kreuzbulle und einen Ablas gegen Dulcin und „seine Anhänger bekannt zu machen. Darum ha„ben Vasallen und Gemeine und mit ihnen viele „edle Familien, welche wegen des Unglücks der „inneren Unruhen und der auswärtigen Kriege in „diesen Thälern Zuflucht und Frieden gesucht, auf „einer allgemeinen Versammlung eine Verbindung „geschlossen, haben beschlossen und festgesetzt: diese „schändlichen Menschen einstimmig und einträch„tig, bis zum letzten Blutstropfen zu verfolgen, „und mit dem heutigen Tage die Belagerung „und den Krieg, jeder nach seinen besten Kräf„ten, zu beginnen; deshalb haben sie auf Got„tes Evangelium, Eintracht, Treue, Standhaf„tigkeit, gegen jene verworfenen Feinde des „Glaubens und der Freiheit, und Krieg bis zur „Ausrottung geschworen." *) Allein Dulcin hatte von den Anstalten, die gegen ihn gemacht waren, längst Nachricht erhalten; er ließ alle Päße besetzen, und alle Gemeinschaft mit dem platten Lande abscheiden. Dennoch befand er und seine Anhänger sich bald in einer nicht geringen

*) Diesen Eid mußten die Anführer unterschreiben, dann folgt: Ego Joh. Monta Notarius Publicus hoc instrum. et juramentum accepi a Contractoribus.

Verlegenheit, wie sie sich aus einer Gegend, in der sie sich gegen die Uebermacht nicht lange vertheidigen konnten, mit ihren Familien retten sollten. Dulcinos Klugheit aber war unerschöpflich: seine tapfersten Männer mußten die Pässe des Thales besetzt halten, indeß er durch diejenigen seiner Anhänger, die ihm als Gemsenjäger und Bergbewohner bekannt waren, die Familien und alle Habe auf den Berg der kahlen Wand, der zwischen unersteiglichen Felsen lag, schaffen ließ. Sobald alles über die Berge geschafft war, verliessen auch die Wächter in den Pässen ihre Posten, und der Bischoff fand am andern Morgen, zu seinem großen Erstaunen, das ganze Heer der Ketzer *) verschwunden. Das Kreuzheer, froh den Ablas mit leichter Mühe erworben zu haben, glaubte, die Ketzer hätten sich zerstreut, und ging auseinander, weil die schlechte Jahreszeit ohnehin eintrat. Die Apostelbrüder, 3000 an der Zahl, hätten jetzt diesen Abzug benutzen können, um sich von dem schrecklichen Ort, wohin sie sich gelagert hatten, in verschiedene Gegenden zu zerstreuen. Allein Dulcin wollte lieber sich und die Seinen, als die Lehre vernichtet sehn. Er erklärte deshalb, daß in Noth und Gefahren die Gemeinde ansehnlich geworden, daß der Herr entweder durch sie eine Veränderung der Dinge bewirken werde, oder auch sie zu Märtyrern ausersehn habe; daß aber in jedem Fall Zerstreuung die Loosung zur Vernich-

*) Im Oktober 1303.

tung der Lehre ſey, weil jeder einzelne leicht den Drohungen und Verfolgungen der Feinde nachgeben, ihr verbundener Körper ihnen aber widerſtehen werde. Indem er dieſen Rath gab, unterſtützte er ihn zugleich mit einem Beweiſe, daß der Herr ſie erhalten wolle, und dieſer Beweis war die Unvorſichtigkeit eines Ritters Burati. *) Burati nämlich, Richter der kleinen Stadt Varallo, des letzten bewohnbaren Ortes im nordweſtlichen Theile des Mailändiſchen, wo es an die hohen Gebirge des Walliſer Landes grenzt, hatte nicht ſobald von der Ankunft der Ketzer Nachricht erhalten, als er ſie aufzuſuchen ſich entſchloß. An der Spitze der Einwohner von Varallo, Rocca, Borgo di Seſia, brach Burati auf, und ohne die nöthige Vorſicht zog er den Einöden, wo die Ketzer haußten, zu. Daraus zog Dolcino für die Seinen den Troſt, daß der Herr ihnen ihre Feinde in die Hände liefern, und ihr Leben mit den Gütern derſelben friſten wolle. Er ſelbſt zog mit einem Theile ſeiner Anhänger dem Ritter entgegen, und lockte ihn ſo leicht durch eine verſtellte Flucht in einen Hinterhalt: ſo daß Burati mit einem anſehnlichen Theile ſeines Heeres in die Hände der Ketzer fiel. **) Die Gefangenen wurden ſorgfältig bewahret, und nur gegen eine angemeſſene Vergütung an Getraide und Vieh wieder heraus gegeben. Auf dieſe Weiſe litten die

*) Brunatus. Murator.

**) Hist. Dulc. p. 431 et Muratori. Not. XI.

Brüder eine Zeit lang, doch bald war der Vorrath der ganzen Gegend aufgezehrt, und Schnee und Eis machten jene Berge, auf welchen ihre Hütten sich befanden, rauh und fürchterlich, indeß sich bald zu den Uebeln der Lage noch andere weit schrecklichere gesellten. Der Schnee, der alles bedeckte, erschwerte nämlich das Herbeischaffen der Lebensmittel, da es fast unmöglich war, von den Bergen nur in die nächstgelegenen Thäler zu kommen, und die Einwohner des ganzen Landes verließen ihre Wohnungen, und zogen sich in sichere Gegenden. *) Doch auch hier blieben die Apostelbrüder den Geboten ihrer Lehrer und der Kirche getreu; sie nährten sich lieber mit den ekelhaftesten und unverdaulichsten Nahrungsmitteln, als daß sie die Fasten hätten brechen sollen. Der Gedanke zu überleben und Gottes Sache zu verfechten, hielt sie aufrecht. Jetzt besonders erscheint Dulcins und Margaretens Standhaftigkeit in einem glänzenden Lichte. Rund um sie häuften sich Leichen ihrer Brüder, die des elendesten Todes, des Hungertodes, starben; die hohen Berge, die sie umgaben, zeigten sich immer schrecklicher, da mit jedem Tage der Schnee sich vermehrte; die gänzliche Abtrennung von den benachbarten Gegenden, vernichtete jede Hoffnung besserer Zeiten. Der Gedanke, daß alle Wege ent-

*) Man sehe die Stelle hist. Dule. p. 471 von Tandem bis quadragesimae, und man wird gewiß die Darstellung nicht übertrieben finden.

weder von Feinden beſetzt, oder von Schnee ungangbar gemacht wären, und die niederſchlagende Ausſicht, daß ſelbſt der Sommer dieſe Gegenden nicht bewohnbarer machen könne, würde eine gemeine Seele zu Boden gedrückt haben; aber Dulcins groſſer Geiſt hob ſich im Unglück höher empor. Er hatte die ganze Gegend erforſcht, und leicht eingeſehen, daß nach der Seite von Novara aus dieſen Gegenden kein Ausweg ſey; er beſchloß alſo, ſich durch unbeſchreiblich ſcheinende Hinderniſſe nach Vercelli hin durchzuarbeiten, und ſo aus dem Grabe, in welches er und die Seinigen verſenkt ſchienen, wieder empor zu kommen. Er ſelbſt legte Hand an, alle folgten ſeinem Beiſpiele: durch Schnee und Eis, über gähe Felſen und durch Abgründe, bahnte die unermüdliche Arbeit jener Menſchen einen Weg, wo vorher nie eines Menſchen Fußtritt geſehen war, eröffneten ſie für Tauſende eine Straße *); Dulcins Anhänger ſelbſt waren erſtaunt, wie ſie ſich auf einmal am Ende ihrer Arbeit erblickten, und den Berg Zebella, das Ziel ihres Strebens, vor ſich ſahen. Allein wie ſie dort anlangten, blieb ihnen von den wenigen Lebensmitteln, die ſie noch gehabt hatten, nichts mehr übrig, als einige Stücke Fleiſch ihres geſchlachteten und geſalzenen Viehs; ſie ſahen ſich alſo gezwungen, gleich nach ihrer Ankunft einen Angriff auf die Stadt Tivelli zu machen. Die Bewohner von Tivelli waren in ihren

*) 1206 List. Dulc. 431.

Betten, sie erwarteten nichts weniger als einen solchen Anfall; ruhig konnten die Apostelbrüder die Kirche ihrer Reichthümer, und verschiedene Häuser ihrer Lebensmittel berauben. Sie führten ihre Leute und eine ziemliche Anzahl Einwohner, als Geissel, mit sich fort, für deren Loslassung sie sich Lebensmittel zu verschaffen hofften; allein ohne Dulcins Vorsicht würde dieser Zug den Brüdern am Abend ihrer Ankunft auf dem Zebello, wo sie noch müde von dem Marsch und ausgemergelt von Hunger waren, nicht gelungen seyn. Nahe bei Tivelli nämlich liegt ein Ort, Mora, Dulcin erwartete, daß der Lärm die Einwohner dieses Ortes zur Hülfe der Tivellenser herbeiziehen würde, und legte also dort, wo die Straße von Mora nach Tivelli hinzieht, einen Hinterhalt, der zwar nur aus 38 Mann bestand, die dafür aber auch aus der ganzen Schaar seiner Anhänger auserlesen waren. Es geschah, wie Dulcin erwartet hatte; die Bewohner von Tivelli läuteten Sturm, die ganze Gegend, und besonders die jungen Leute aus Mora eilten herbei; ohne die edle Aufopferung jener 38 Mann, wären die mit Beute beladenen Brüder nie entkommen. Diese edlen Männer aber bewiesen, daß Edelmuth und Tapferkeit keiner Zeit und keiner Nation besonders eigen sey, sie achteten die heilig übernommene Verpflichtung mehr als ihr Leben, hielten den Angriff der ganzen Menge auf, und stritten selbst als keine Rettung mehr möglich war,

weil man auch aus Tivelli ihnen in den Rücken fiel, mit dem Muthe von Löwen, die ihre Jungen vertheidigen. Alle ſtarben eines leichten und rühmlichen Todes, indeß ihre Brüder mit dankbarem Herzen ihre Beute auf die Höhe des Berges brachten. Der Biſchoff von Vercelli erwartete, da er weder die Anzahl noch den Muth ſeiner Feinde hinlänglich kannte, daß er dieſen Haufen leicht werde vertreiben können, und ſandte deshalb die Vaſallen ſeiner Güter und andere Zuſammengeraffte Mannſchaft gegen ſie; allein er betrog ſich ſehr. Der Biſchoff wurde mit Steinwürfen und mit Gewalt der Waffen zurückgetrieben, er gab den Brüdern eine Menge Gefangener, welche ſie nur gegen Lebensmittel losgaben. Ungeachtet die Höhe des Berges ſie gegen den erſten Angriff ihrer Feinde geſichert hatte, glaubten ſie ſich dennoch nicht ſicher genug, ſie beſchloſſen auf der Spitze deſſelben eine Burg anzulegen, und ſich dort Wohnungen zu erbauen. Sobald ſie dieſe zu Stande gebracht hatten, fühlten ſie aber eine andere Unbequemlichkeit ihres Aufenthalts, daß ſie ihr Waſſer aus dem Thale holen mußten, wo ihre Feinde ſie erwarteten. Dulcin hatte ungefähr *) tauſend Schritte von ſeiner Feſtung eine Quelle bemerkt; dieſe ließ er aufgraben, und wie einen Brunnen ausmauern. Allein noch immer waren die, welche Waſſer aus dem Brunnen ſchöpfen ſollten, den Würfen und Pfeilſchüſſen der Feinde von den benachbarten Hö-

*) Unum milliare et circa hist. Dulc. p. 432.

hen, ausgesetzt. Man bedeckte also den Brunnen, damit die Feinde ihn nicht finden und verschütten möchten, oben mit Steinen, arbeitete durch den Felsen einen unterirdischen Gang von der Burg bis zu dem Brunnen; und so konnte man nicht allein das Wasser sicher holen, sondern hatte auch einen Ort, der gegen jeden *) Angriff sicher war. Bischoff Raynerius strengte dagegen gleichfalls alle seine Kräfte an, um die Brüder von seinem Lande abzuhalten, und er lag vier Monate lang mit einem ansehnlichen Heere in der Gegend, wo er alle Pässe besetzt hielt. Freilich war aber Dulcin von allen seinen Unternehmungen frühzeitig genug benachrichtigt, um jeder List mit List zu begegnen, denn Gewalt wagte der Bischoff gegen die heldenmüthigen Vertheidiger der Burg nur selten. In der Ebene sich mit Truppen, die ihm an Anzahl so sehr überlegen waren, einzulassen, durfte Dulcin nicht wagen; auf der andern Seite sahen seine Getreuen einem eben so gewissen Tode entgegen, wenn der Plan des Bischoffs, alle Ausgänge und Pässe zu bewachen, gelänge. Vier Monate duldeten sie dann aufs neue alle Schrecknisse einer Belagerung; denn der Bischoff verhinderte, daß ihnen weder Waffen noch Vorrath zugeführt werden konnte. Geld hatten sie überflüssig, um manchen Gläubigen zu locken, den Vortheil seines Beutels dem seiner Seele vorzuziehen; allein

*) Hist. Dulc. et a nemine expugnari poterant — dummodo victualia haberent.

die Wachsamkeit des Biſchoffs hinderte ſie, Gebrauch davon zu machen. Nachdem ſie dieſe Drangſale mehrere Monate ertragen, ſo entſchloß ſich Dulcin im Anfang des Monats May 1306, durch eine Kriegsliſt ſeine Getreuen zu erretten. Es wurde eine große Anzahl von Gefangenen außerhalb der Burg bewacht; dieſe ließ Dulcin an einem beſtimmten Tage aus den Oertern, in welchen ſie aufbewahrt wurden, herausführen, und in ihrer Gegenwart bekannt machen, daß, da der Mangel der Lebensmittel unerträglich geworden ſey, er ſich entſchloſſen habe, den Berg und die Feſtung zu verlaſſen. Vor ihren Augen rückten auch alle Apoſtelbrüder, welche ſich in dem Fort befanden, aus; allein ſie zogen ganz in der Stille rund um die Spitze des Berges herum, marſchirten durch ein von den Gefangenen weit entferntes Thor wieder ein, und verſteckten ſich in den verborgendſten Theilen der Burg, wo ſie ſich ganz ruhig verhielten. Jetzt baten die wenigen Brüder, die zur Bewachung der Gefangenen waren zurückgelaſſen worden, die Gefangenen, ſich zum Heere des Biſchoffs zu verfügen, ihnen, die ſie Reue über ihre Vergehungen empfänden, Verzeihung auszuwirken, und ihn zugleich einzuladen, Beſitz von der Burg zu nehmen, welche Dulcin und ſeine Untergebenen in der Nacht verlaſſen hätten. Das Heer, deſſen Oberbefehl ein Geiſtlicher führte *), glaubte ſogleich der Erzäh-

*) Hist. Dulc. p. 433. Illi tanquam nimis credituli etc.

lung der Gefangenen, und folgte ihrer Einladung. Allein wie sie mit vieler Mühe den Berg erstiegen hatten, und gegen Abend in der Nähe der Burg anlangten, so schöpften sie dennoch Argwohn, als keiner von denen, welche die Gefangenen abgeschickt hatten, sich zeigte, und getrauten sich nicht in die, wie es ihnen schien, ganz verlassene Feste, einzurücken. Die ganze Nacht verweilten sie auf der Höhe des Berges, um zu erwarten, ob sich jemand zeige, der ihnen die Burg übergebe; wie aber keiner sich sehen ließ, entschlossen sie sich den Berg hinab, nach Mora zurückzuziehen. Der Berg war sehr hoch, die Luft also oben sehr kalt; es war Nacht, die Leute hatten weder Zelte noch Feuer; Lebensmittel hatten sie vermuthlich auch nicht viel mitgenommen; es fiel ohne Aufhören ein starker Regen mit Hagel und Schnee untermischt; man denkt sich also leicht, wie wenig diese erstarrten Menschen zum Gefecht tüchtig waren. Kaum hatten sie aber den Rücken gewandt, so stürzten die Apostelbrüder, in deren Reihen sich unter *) Margaretens Anführung, wenn es an ein entscheidendes Treffen ging, auch die Weiber in Männerkleidung stellten, über sie her, und suchten mit einer Wuth, die nur in so heftig bewegten Seelen zu seyn pflegt, auf einmal diejenigen auszurotten, die sie so lange bedrängt hat-

*) Hist. Dalo. p. 437. Et ad haec mala forcienda tam mulieres quam viri erant promptae etc.

ten. Eine sehr große Anzahl ihrer Feinde wurden von ihnen erschlagen, eine eben so große fiel ihnen lebendig in die Hände, und die Auslösung derselben verschaffte ihnen Lebensmittel in Ueberfluß; um so mehr, da der Bischoff die Pässe verlassen mußte, und also die Bauern entfernter Gegenden den Brüdern, denen es bei so reicher Beute an Geld nicht mangelte, Zufuhr leisten konnten. Jetzt glaubte der Bischoff von Vercelli alles verloren, wenn er nicht durch eine ernstliche Maaßregel so viel Leute zusammenbringen könne, daß es den Apostelbrüdern unmöglich werde, sich weiter in Gegenden auszubreiten, wo zwar die Reichen sie haßten, wo sie aber dagegen täglich durch eine große Anzahl armer Leute verstärkt wurden. Er wandte sich in dieser Verlegenheit an den Pabst, und dieser, der freilich noch mehr Interesse dabei hatte, als der Bischoff, ertheilte sogleich für alle, welche den Bischoff entweder mit ihren persönlichen Diensten oder mit Geld unterstützen würden, einen vollkommenen Ablas. Nicht sowohl der Schutz des heil. Eusebius, auf den sich der Bischoff sehr verließ, als die Anstrengung *) der Stadt Vercelli selbst, bewirkte auch bald eine Veränderung der Dinge, so daß die benachbarten Bergspitzen alle mit Citadellen versehen wurden. Nahe an den Berg Zebello stieß ein anderer Berg, von wo aus man mit guten Wurfmaschinen, Steine bis in die Gassen der Ketzer-

*) Pag. 434. Commune Vercellarum etc.

Stadt werfen konnte. Diesen Berg befestigte Rayner, und die Vercellenser errichteten auf ihre Kosten in der darauf erbauten Burg ein Paar Wurfmaschinen *), welche ohne Unterlaß Steine und andere Massen in die Feste der Ketzer warfen, und der Bischoff legte eine Besatzung von 1200 Mann hinein. Die Einwohner der umliegenden Gegend, aufgemuntert durch den glücklichen Ausgang, den ihnen die Anlage der einen Feste versprach, legten noch eine andere am Fuße des Berges Stavello an; so daß jetzt die eine dieser Burgen der andern, wenn es erfordert wurde, die nöthige Hülfe senden konnte. Jetzt schien man diese unglücklichen Menschen, welche keine Gnade zu hoffen hatten, endlich ganz eingeschlossen zu haben, und man schonte ihrer durchaus nicht mehr, weil man glaubte, nichts mehr von ihnen besorgen zu dürfen. Nur den Berg Stavello selbst hatte man noch nicht besetzt, obgleich eine ebene Fläche auf seinem Gipfel, ihn zur Erbauung einer Burg tüchtig zu machen schien. Hätte man diese Höhe schon besetzt gehabt, so wäre Dulcin schon damals verloren gewesen. **) Der Bischoff selbst begab sich um die Zeit zu dem Heere, um es zu ermuntern, auch diese letzte Mühe noch zu unternehmen; er selbst stellte sich

*) Conduci fecit duas machinas p. 434.

**) Die folgende Erzählung fließt ganz natürlich aus den Worten: ipsi pernicioſi Gazzari fuerunt desuper.

an ihre Spitze, sie den Berg hinanzuführen, und die obere Ebene zu befestigen. Allein Dulcins Geist schlief nie, auch er hatte seine Aufmerksamkeit auf die Ankunft des Bischoffs gespannt, und wahrscheinlich war er von allen Planen seiner Feinde längst vorher unterrichtet. Wenigstens hatte er jetzt Gelegenheit, die Seinen zu ermuntern, ihren gewohnten Muth auch dies Mal zu beweisen, und sich durch einen verzweifelten Angriff aus den Schrecknissen einer Belagerung zu befreien. Er schickte einen Theil seiner Truppen auf den Berg Stavello, wo sie sich auf der Höhe versteckten. Durch seine vielen Feldzüge hatte der Bischoff nur wenige Kriegskenntnisse erworben; er marschirte den Stavello hinan, ohne vorher die Gebüsche untersuchen zu lassen. Kaum war er in der Mitte seines Weges, als die oben auf dem Sattel des Stavello (ein offener Platz auf dem Berge) gelagerten Ketzer sich auf ihn stürzten, und sein Heer bis an einen kleinen unten vorbeifließenden Fluß zurückdrängten, wo die anderen Apostelbrüder vom Berge Zebello her, ihnen in den Rücken fielen. Jetzt wurde von beiden Seiten heftig gestritten, da die einen um Freiheit und Leben kämpften, die andern ihre Rache stillen und den Himmel erwerben wollten. Allein Dulcins Klugheit siegte über den Fanatismus seiner Gegner; er richtete eine schreckliche Niederlage unter ihnen an, und zwang sie, sich in die Ebene

zurückzuziehen. *) Gleich nach der Schlacht stürmte Dulcin sechs Berge, auf denen sich seine Feinde vorher festgesetzt hatten, befestigte sie und wurde dadurch nicht allein Herr der ganzen umliegenden Gegend, sondern er schnitt auch die starke Besatzung, welche in der seiner Festung gegenüber liegenden Burg lag, fast ganz ab. Wäre nicht die Anzahl der Gefangenen schon so groß gewesen, so würde auch die 700 Mann starke Besatzung dem Dulcin nicht entgangen seyn; da er aber schon ohnehin so viele Leute zu bewachen hatte, konnte er es nicht verhindern, daß ein Hülfskorps, welches der Bischoff über die Berggipfel ihnen zuschickte, sie glücklich durch den Schnee zu ihrem Anführer zurückbrachte. Die Festung konnten sie nicht zerstören, ungeachtet sie ihre Zelde oder Hütten verbrannten, sie vermehrten also die Macht des Feindes, gerade indem sie ihm schaden wollten. Jetzt zeigten aber auch die Apostelbrüder, daß eine friedliche Seele, einmal gereizt, der heftigsten Erbitterung fähig ist; denn sie ließen ihre Wuth an den Gebäuden und den Gütern ihrer Feinde aus. Mehrere Dörfer wurden durchaus verwüstet, Moxa, Cozzulo, Flechia, Mortillano, Crepacorio, Curino verbrannt, die Einwohner als Gefangene fortgeschleppt, und viele der Gefangenen, die ihre fanatischen Anverwandten mit Lebensmitteln loszukaufen, sich standhaft weigerten, starben eines schrecklichen Hungertodes.

Daß

*) Hist. Dulc. p. 434.

Daß die Apostelbrüder das Eigenthum der Priester angriffen, Kirchen zerstörten, Altäre und Kirchthürme niederrissen, die Glocken zerschlugen u. s. w. konnte man ihnen darum weniger übelnehmen, weil sie alles dieses als gefährliche Dinge, die den wahren Gottesdienst hindern, ansahen. Andere Grausamkeiten, deren man sie beschuldigte, möchten schwer zu erweisen seyn, da die Art, wie sie erzählt werden *) sie schon verdächtig macht; theils möchten die Umstände sie wohl entschuldigen. So wehrten und erhielten sich Dulcins Untergebene mehrere Monate lang gegen eine ihnen weit überlegene Anzahl von Feinden, bis der Bischoff einen Plan entwarf, der ihn zum Ziele führte, wenn gleich der Weg etwas lang und mit Aufopferungen verbunden war, die er bis dahin gescheut hatte. Es mußten alle Einwohner der Gegend das Ihrige verlassen; und sich kümmerlich mit Betteln oder Leibesarbeit ihr Brod erwerben, damit der Bischoff die entferntern Berge befestigen, und die Ketzer in einem weiten Kreise einschließen könne, innerhalb dessen sie keinen Unterhalt fänden, und dessen Hauptpunkte sie zu erstürmen nicht im Stande wären; weil ihre Anzahl dazu nicht hinreichte. Der Bischoff war **)

*) Quoniam postquam formatus fuerit Adam nulla fuit secta in mundo reperta tam execrabilis tam horrenda tam etc. hist. Dulc.

**) Hist. Dulc. p. 438 non parcendo in aliquo laboribus suis vel expensis. —

dabei beständig selbst auf der Reise begriffen, bald die Unterthanen zu ermahnen, bald die Festungen und ihre Besatzungen zu visitiren. Er hatte fünf besser als vorher befestigte und bewachte Burgen errichtet, hatte eine Menge Menschen zusammengebracht, die die Ausgänge der Thäler Tag und Nacht bewachten, war es zu verwundern, wenn die von aller Welt verlassene, eingeschlossene Schaar der Brüder erlag? Allein sie erlag nicht, Dulcins Seele war zu groß, als daß das Unglück sie hätte beugen sollen, und auch an ihm bewährte sich die allgemeine Bemerkung, daß die gemeine Seele sich ins Schicksal fügt, und dann klug heißt, daß die wahrhaft große aber sich ein Schicksal schafft, und dann auch Feinden als groß und erhaben erscheint. Der Muth des Anführers belebte den Eifer der Untergebenen, und sie begnügten sich mit den wenigen Wurzeln und Kräutern, die sie auf den Bergen, die sie besetzt hatten, vorfanden. Allein die Belagerung währte über drei Monate *) und jene kärglichen Nahrungsmittel konnten für eine solche Menge nicht hinreichen, die Belagerten nahmen also zu dem gräßlichen Mittel den Hunger zu stillen, ihre Zuflucht, — sie verzehrten ihre eignen getödteten Genossen. Jetzt erst wagte sich der Bischoff an die vom Hunger ausgemergelten Vertheidiger des Castells auf dem Stavello, und um den Muth seiner Leute noch mehr gegen die

*) Hist. Dulc. p. 438 per tres menses et ultra.

mehr Gerippen als Menſchen ähnlichen Ketzer zu reizen, machte er den Angriff am Charfreitage. Den ganzen Tag ſtritten die Ketzer von Dulcin angefeuert; der Sieg ward den Gläubigen erſt, nachdem ihr Blut das Waſſer eines nahe vorbei fließenden Stroms geröthet hatte, und nachdem von den Vertheidigern des Caſtells faſt keiner mehr übrig war. *) Allein es ſchien, als wenn Dulcin beſtimmt wäre, alles Unglück zu erdulden, welches ein Menſch zu erdulden im Stande iſt; denn ungeachtet er ſich in die dichteſten Feinde geſtürzt hatte, ungeachtet er allen Männern mit ſeinem Beiſpiele der Tapferkeit vorging, wie Margareta den Weibern mit dem ihrigen: ſo ward dennoch des Biſchoffs Wunſch und Befehl erfüllt, und beide lebendig gefangen. **) Allein jetzt erſchienen eigentlich ihre Seelen, ſelbſt ihren Feinden, groß und edel; da keine Quaal ſie bezwang, keine Strafe ſie ſchreckte, kein Verſprechen ſie lockte, da ſelbſt ihre Feinde ihnen Unerſchütterlichkeit zugeſtehen müſſen. ***) Weil der Pabſt das Vergnügen die Ketzer zu bekehren dem Bi-

*) Hist. Dulc. p. 439. Et magna pars perfidorum interfecta fuit.

**) 1307, den 13. März.

***) Et tamen nullus ipsorum nec etiam dicta Margareta unquam voluere converiri precc. sive pretio, nec alio quovis modo converti ad dominum Jesum Christum et ad veram fidem catholicam. Hist. Dulc.

schoff Rayner überlassen hatte: so versuchte dieser zuerst alle Mittel, die Margareta zum Abschwören ihrer Irrthümer zu bringen; allein Versprechungen und Drohungen waren gleich fruchtlos. Die Grausamkeit ihrer Feinde, Margareten vor Dulcins Augen auf einer hohen Säule, an einem langsamen Feuer zu verbrennen, erreichte ihren Zweck nicht; da diese Strafe beiden vielmehr eine Wohlthat war *), weil Dulcin dadurch Gelegenheit erhielt, seine geliebte Schwester zu trösten. Nach Margaretens Hinrichtung erschöpfte man alle Quaalen, um Dulcins Tod recht schmerzlich zu machen, aber in den bittersten Schmerzen, als man ihm seine Glieder mit glühenden Zangen brannte, und ihm ein Glied nach dem andern abriß, blieb er unerschütterlich, keine Miene verrieth Schwäche, kein Schrei wurde gehört. Wären fanatische Seelen fähig, Sinn für das Höchste zu haben, sie würden in ihm eine Lehre geachtet haben, der er sein Leben geopfert, und die er auch im Tode nicht verrathen wollte; die wohl falsch, aber da sie solche Standhaftigkeit verlieh, aus dem bösen Princip nicht entsprungen seyn konnte, worauf sie seine Feinde zurückführten; denn bis ans Ende hält das Böse die menschliche Seele nicht aufrecht. —

*) Bonvenuti ad Dantem p. 1122 sagt zwar quamvis absentem; allein dieses ist gewiß ein Irrthum.

Erſte Abtheilung.

Abälard in ſeinen Privatverhältniſſen.

I.

Peter Abälards Geschichte seiner Unglücksfälle.

Ich ward in Palais, einer Stadt in Oberbretagne, die acht Stunden von Nantes östlich liegt, geboren. Der natürliche leichte Sinn, der meinem Lande oder vielmehr meinen Landsleuten eigen ist, machte, daß ich alles was man mich lehrte, leicht auffaßte. Mein Vater hatte, ehe er in Militärdienste trat, einigen Unterricht genossen, und hatte die Wissenschaften so liebgewonnen, daß er beschloß, alle Söhne, die er bekommen würde, eher in gelehrten Kenntnissen, als in den kriegerischen Uebungen unterweisen zu lassen. Je lieber er deshalb mich, seinen *) Erstgebornen hatte, um desto sorgfältiger ließ er mich belehren. Je mehr und je leichter ich aber in den Wissenschaften fortrückte, desto eifriger widmete

*) Wie man also zweifeln konnte, wie Bayle darüber noch eine Note macht, ob er nicht der Jüngste gewesen, begreife ich nicht. —

ich mich ihnen, und gewann sie so lieb, daß ich die Ehre des ritterlichen Ruhmes, die Erbschaft und das Recht der Erstgeburt meinen Brüdern überließ, und dem Mars entsagte, um in Minervens Schooße gepflegt zu werden. Die Disputirkunst ward mir bald lieber als die ganze übrige Philosophie, und die Siegeszeichen gelehrter Disputationen theurer als Beute der Waffen. Auf diese Kunst durchreiste ich mehrere Provinzen, in welchen sich berühmte Schulen befanden, und ward auf diese Weise ein wahrer Peripatetiker. Endlich kam ich nach Paris, wo meine Kunst damals besonders blühete, zum Wilhelm von Champeaux einem als Lehrer der Dialektik mit Recht berühmten Mann. Ich lebte mit diesem einige Zeit, und wir waren zuerst die besten Freunde; allein bald wurde ich ihm sehr verhaßt, da er es nicht leiden konnte, daß ich einige seiner Sätze zu widerlegen und mit ihm zu disputiren mich unterstand; aber besonders erbittert wurde er, als ich in einigen Kämpfen den Sieg davon trug. Das letztere war meinem Mitstudenten ganz unleidlich, weil ich ihm an Jahren so weit nachstand, und so viel später mich auf die Wissenschaft gelegt hatte. Dies war die erste Quelle meiner Unglücksfälle, die noch bis jetzt fortwähren, und je größer mein Ruhm ward, um desto mehr traf mich der Neid der andern. Der Beifall leitete mich über die Kräfte meines Verstandes irre, ich glaubte mich als junger

Mensch im Stande, einer eignen philosophischen Schule vorzustehen. Um den Ort, wo ich sie errichten wollte, war ich nicht lange verlegen; ich wählte Melun, wo sich der Hof aufhielt. Sobald Wilhelm von Champeaux mein Lehrer, meine Absicht errieth, versuchte er alles, um meine Schule recht weit von sich und der seinigen zu entfernen; ja er suchte mir durch geheime Kabale diese Schule und den Ort, wo ich sie errichten wollte, noch ehe ich mich von ihm trennte, zu rauben. Allein da einige der Großen des Landes seine Feinde waren, so wußte ich durch sie meinen Wunsch zu erreichen, und sein öffentlicher Neid verschaffte mir den Beifall vieler andern. Seit der Errichtung dieser meiner Schule, gewann ich bald einen solchen Ruhm in der Dialektik, daß ich nicht blos alle, die sich mit mir zu gleicher Zeit darauf gelegt hatten, sondern selbst meinen Lehrer verdunkelte. Stolz auf diesen Ruhm, verlegte ich meinen Aufenthalt nach Corbeil, welches näher bei Paris liegt, um häufiger Gelegenheit zum Disputiren zu haben, welches meiner streitsüchtigen Natur schmeichelte. Allein kaum war ich dort einige Zeit, als mir mein zu großer Fleiß eine Krankheit zuzog, welche mich nöthigte, in mein Vaterland zurückzukehren. Meine Entfernung aus Frankreich veranlaßte die, welche sich auf Dialektik legten, mich noch eifriger zu suchen. Nach Verfluß einiger Jahre, da meine Krankheit schon lange vorüber war, veränderte mein Lehrer

Wilhelm, bisher Archidiakonus in Paris, den Habit, und trat zum Mönchsstande über. Wie man sagte, in der Absicht, durch den größern Schein der Heiligkeit höhere Würden in der Kirche zu erhalten; welches ihm denn auch nicht fehlte, da er bald darauf Bischoff von Chalons wurde. Aber die Veränderung seiner Kleidung entfernte ihn weder von Paris, noch von seinen gewöhnlichen philosophischen Studien; sondern er eröffnete in demselben Kloster, in welches er sich begeben hatte, seine öffentlichen Vorlesungen. Ich begab mich dorthin zu ihm, um die Rhetorik bei ihm zu hören, und hier nöthigte ich ihn, unter andern Disputen, durch die überführendsten Gründe, seine alte Meinung von den Universalien zu ändern, ja ganz zu verwerfen. Seine Meinung von der Gemeinschaft der Universalien ging aber dahin, daß er meinte, das Ding *) sey wesentlich in allen Individuen enthalten, und diese seyen nicht wesentlich verschieden, sondern nur durch die Zahl der Accidenzen unterschieden. Dann änderte er aber seine Meinung dahin, daß er nicht die Sache dem Wesen nach, sondern nur dem Begriffe nach, in jedem einzelnen Dinge seyn **) ließ. Der Punkt von den Universalien aber war von jeher eine der Hauptfragen der Dialektiker, und zwar

*) Das heißt: das Ding und sein Begriff sey also einerlei.

**) Das heißt: er unterschied Begriff und Ding an sich.

eine schwierige, daß Porphyrius in seinen Isagogen, wie er auf die Universalien kommt, sie zu definiren nicht wagt, sondern sagt: dies ist eine zu hohe Frage. Da er nun seine Meinung über diesen Punkt änderte, oder vielmehr sich gezwungen sah, sie zu ändern, so konnte er kaum mehr Zuhörer für seine Dialektik finden, gleich als wenn auf dem Satze von den Universalien die ganze Dialektik beruhe. Dadurch bekam denn meine Schule einen solchen Anhang, und ich solchen Zulauf, daß auch sogar die, welche vorher meinem Lehrer am eifrigsten anhingen, und meine Lehre am heftigsten angefeindet hatten, meinen Vorlesungen beiwohnten. Dies ging so weit, daß selbst der Nachfolger meines Lehrers auf dem Pariser Lehrstuhl der Philosophie, mir seinen Platz anbot, um dort, wo sein und mein Lehrer gelehrt hatte, von mir unterrichtet zu werden. Allein kaum hatte ich hier einige Tage gelehrt, als mein Lehrer Bewegungen des Neides empfand, welche schwer ausgedrückt werden können. Diesen konnte er nicht lange widerstehen, und er versuchte also, mich hinterlistiger Weise von meinem Platz zu entfernen. Da er mich gradezu nicht angreifen konnte, so wandte er sich gegen den, welcher mir sein Lehramt übertragen hatte; er warf ihm die größten Verbrechen vor, und setzte an seine Stelle einen andern, der mich wie er beneidete. Jetzt begab ich mich nach Melun zurück, um dort meine Schule wieder einzurichten; und je mehr sein

Neid mich verfolgte, desto mehr Ansehen verschaffte er mir, denn da galt des Dichters Ausspruch:

Große nur werden beneidet, der Wipfel fühlet die Stürme.

Allein da er bald darauf merkte, daß alle seine Schüler sehr daran zweifelten, ob er der Welt, wie er vorgab, entsagt habe, und daß man sich über sein Mönchwerden manches ins Ohr sage, weil er nicht aus der Stadt gegangen sey *): so begab er sich mit einer Anzahl Mönche und seiner Schule an einen nahe gelegenen Ort. Sobald ich dies erfahren hatte, kehrte ich nach Paris zurück, und hoffte ferner vor ihm in Ruhe bleiben zu können. Da er, wie ich schon gesagt habe, meinen Platz meinem Nebenbuhler überlassen hatte, so belagerte ich diesen förmlich, als ich meine Schule außerhalb der Stadt, auf dem Berge der heil. Genovefa aufschlug. Jetzt kehrte mein Lehrer ohne Bedenken in die Stadt zurück, und brachte seine Mönche und seine Schüler an den vorigen Ort, als wollte er seinen zurückgelassenen Commandanten von der Belagerung befreien. Allein er wollte ihm viel nützen, und schadete ihm nur mehr. Vorher hatte er noch einige Schüler, besonders deshalb, weil man ihm in der Grammatik viel zutraute, und seine Vorlesungen über den Priscian suchte; da aber der Magister jetzt selbst wieder in der Stadt

*) Bei einer Kapelle des heil. Victor baute er ein Kloster, das Ludwig der Dicke bereicherte und verschönerte.

war, verlor er sie vollends alle, und konnte nicht mehr an der Spitze einer eignen Schule stehen. Kurz darauf trat auch er, als sey er gezwungen der Ehre der Welt zu entsagen, in ein Kloster. Wie manche Disputationen meine Schüler nach der Rückkehr des Magisters mit ihm und seinen Schülern gehalten, und wie viele Siege das Glück den Meinigen gegeben, hast du wohl lange schon durch das Gerücht erfahren; ich will mich darüber nur des bescheidenen Ausdrucks des Ajax beim Ovid bedienen, und kann kühnlich sagen:

— — — und sucht ihr von diesem Kampfe zu wissen den Ausgang —
ich ward nicht besieget von jenem.

Wollte ich dies auch nicht sagen, die Sache selbst und ihr Ausgang würden reden. —

Um diese Zeit mußte ich meiner Mutter wegen, eine Reise in mein Vaterland machen; denn sie wollte dem Beispiele meines Vaters Berengar folgen und in ein Kloster treten. Wie ich ihrer Aufnahme ins Kloster beigewohnt hatte, kehrte ich nach Frankreich zurück, entschlossen, jetzt die Theologie zu studiren, da mein Lehrer Wilhelm indeß Bischoff von Chalons geworden war. Als Lehrer der Theologie war der Lehrer Wilhelms, Anselm von Laon, damals der bekannteste, weil man seit langer Zeit gewohnt war, ihn als den besten Theologen anzusehen. An diesen Alten wandte ich mich, fand aber, daß er seinen Namen mehr der

Gewohnheit, ihn als einen gelehrten Mann anzusehen, als einem vorzüglichen Genie oder einer besondern Gelehrsamkeit verdanke. Ging einer zu ihm, um über einen Zweifel seine Meinung zu hören, so ging er gewiß mit noch mehr Zweifeln erfüllt von ihm. Bewundern mußte man ihn, so lange man ihm zuhörte; aber diese Bewunderung verschwand, wenn man das Gehörte besser erwog. Er war erstaunlich reich an Worten; aber sie hatten wenig Sinn, und drückten wenig vernünftige Lehren aus. Das Feuer, welches bei ihm brannte, füllte das Haus mit Rauch, ohne es jedoch zu erleuchten. Sein blätterreicher Baum schien denen, die ihn von ferne betrachteten, prächtig; trat man näher hinzu und sah ihn genauer, so fand man ihn ohne Früchte. Auch ich machte diese Erfahrung; denn als ich mich an ihn wandte, fand ich ihn jenem Feigenbaum gleich, dem der Herr einst fluchte, und sobald ich mich davon überzeugt hatte, lag ich nicht lange träg in seinem Schatten. Ich begann seine Lehrstunden immer seltener zu besuchen, welches einige seiner vorzüglichsten Schüler sehr übel nahmen, und mir vorwarfen, daß ich einen so angesehenen Lehrer verachte; ihn selbst suchten sie durch heimliche Verläumdungen gegen mich zu erbittern, und dies gelang ihnen ohne viele Mühe. Eines Tages waren alle die, welche Theologie studirten, versammlet, und nach einigen Gesprächen über gelehrte Gegenstände scherzten wir unter einander, und

einer, der mich auf die Probe ſtellen wollte, fragte mich, ob ich, da ich den Unterricht ſo nachläſſig beſuchte, wohl im Stande ſey, die heiligen Schriften zu erklären; da ich bis jetzt doch blos weltliche Studien getrieben hätte? Ich antwortete, das Studium jener Schriften ſey allerdings für das Heil der Seele ſehr wichtig; dennoch wundre ich mich, warum ein Gelehrter, um dieſe Schriften erläutern zu können, noch außer der Lektüre derſelben und den Gloſſen dazu, einen andern Unterricht nöthig haben ſollte. Die meiſten, die zugegen waren, lachten über mich, und fragten, ob ich denn im Stande wäre, eine dieſer Schriften zu erklären, und ob ich eine Probe ablegen wollte. Ich erwiederte, ich ſey bereit dazu, wenn ſie mir zuhören wollten. Allerdings, riefen ſie. — Gut, man gebe mir die Erklärung einer ſehr ſchweren Schriftſtelle auf, und ich will euch das beweiſen, woran ihr zu zweifeln ſcheint! Alle gaben mir einſtimmig eine ſehr dunkle Stelle im Propheten Ezechiel. Ich nahm einen Gloſſator zur Hand, und lud ſie ein, gleich am folgenden Tage ſich zu einer Vorleſung einzufinden. Jetzt gaben ſie mir den unverlangten Rath, in einer ſo wichtigen Sache dürfe ich nicht ſo ſehr eilen, ich ſolle mir mehr Zeit nehmen, meine Erläuterung ausarbeiten und ausfeilen, beſonders da ich in der Sache gar nicht geübt ſey. Unwillig erwiederte ich, es ſey nicht meine Gewohnheit, etwas durch Mühe herauszubringen, was mein

Genie nicht von selbst mir eingäbe, und setzte hinzu, daß ich entweder ganz zurück treten würde, oder sie müßten sich auch zu der Vorlesung um die Zeit, wann ich es wünsche, einfinden. Bei meiner ersten Vorlesung fanden sich nur wenige von ihnen ein, weil es ihnen lächerlich schien, daß ein ganz ungeübter Mann so geschwind den Erklärer der heil. Schrift machen wolle. Als aber einige von denen, welche meiner Vorlesung beigewohnt hatten, sie mit dem größten Lobe priesen und mich aufforderten, die heiligen Schriftsteller ferner zu erklären: so fanden sich alle die, welche der ersten Vorlesung nicht beigewohnt hatten, in der zweiten und dritten zahlreich ein, und beeiferten sich, die Erklärungen der ersten Stunde nachzuschreiben. Von der Zeit an begann der alte Mann, den man vorher schon zum Neide gereizt hatte, mich nicht weniger meiner theologischen Kenntnisse wegen zu verfolgen, als es vorher Wilhelm der philosophischen wegen gethan hatte. Außerdem haßten mich noch zwei von seinen Schülern, Alberich aus Rheims, und Ludolph ein Lombarde, weil sie vorher unter seinen Zuhörern die berühmtesten gewesen waren und sich jetzt verdrängt sahen, aufs heftigste. Auf ihren Antrieb war es hauptsächlich, wie ich späterhin erfuhr, daß der Alte mir sogleich verbot, meine Vorlesungen in seinem Hörsaale ferner fortzusetzen. Er wandte dabei als Entschuldigung vor, ich könnte, weil ich in diesem Studium noch unerfahren wäre, vielleicht

leicht eine Irrlehre vorbringen, welche ihm hernach zur Last gelegt würde. Meine Schüler hatten dieses nicht sobald erfahren, als sie unwillig über einen so offenbaren Neid, und über eine Beleidigung, die man noch keinem zugefügt hatte, sehr gegen ihn aufgebracht wurden; und so machte mich sein offenbarer Neid und seine sichtliche Verfolgung nur berühmter. Ich kehrte, von ihm gezwungen, nach Paris zurück, und lehrte hier auf dem Lehrstuhle, der mir schon längst war bestimmt und angeboten worden, einige Jahre lang in Ruhe. Gleich beim Antritt meines Lehramts, führte ich die Erklärung des Ezechiel, die ich in Laon angefangen hatte, aus. Die, welchen diese Glossen in die Hände kamen, fanden sie so vortrefflich, daß sie mir den Ruhm eines eben so guten Bibelerklärers als Philosophen ertheilten. Dieser Ruf verschaffte mir für Theologie und Philosophie so viele Zuhörer, daß ihre Anzahl auch dir gewiß nicht unbekannt geblieben, und ich nicht zu sagen brauche, wie viel Geld und Ruhm ich in jenen Zeiten erwarb. Die Thoren bläßt das Glück auf, irdische Ruhe erschlafft die Kraft der Seele und fleischliche Lockungen schwächen sie. Auch ich begann also, weil ich mich für den einzigen Philosophen in der Welt hielt, meiner Sinnlichkeit die Zügel zu lassen, da ich vorher sehr mäßig gelebt hatte. Je weiter ich in der Philosophie und Theologie kam, desto weniger glich ich einem wahren Philosophen und Gottesgelehrten in mei-

ner Lebensweise. Denn wahre Philosophen und noch vielmehr Gottesgelehrte, d. h. Leute die sich ganz mit den Ermahnungen der heil. Schrift beschäftigen, haben sich bekanntlich immer durch den Ruhm der Enthaltsamkeit ausgezeichnet. Kaum hatte ich mich ganz dem Stolze und der Schwelgerei dahin gegeben, so half die göttliche Gnade, freilich gegen meinen Willen, mir von beiden, zuerst von der Ausschweifung, dann auch vom Stolze; von der Ausschweifung dadurch, daß sie mich dessen beraubte, womit ich sie trieb; vom Stolz, der mir besonders aus der Kenntniß der Wissenschaften erwuchs, nach dem Spruch des Apostels: Wissen bläßt auf, dadurch, daß ich durch das Verbrennen des Buchs, worauf ich am stolzesten gewesen war, gedemüthigt wurde. Beides sollst du nun aus meinem Berichte besser als von Hörensagen erfahren, und zwar eins nach dem andern. Vor dem Umgang mit feilen Dirnen hatte ich immer einen großen Ekel; mein Fleiß und meine Beschäftigungen erlaubten mir nicht, leichtsinnige Frauen vom Stande aufzusuchen, auch war ich dazu mit dem Ton der Welt nicht bekannt genug; dennoch fand mein böser Genius eine Gelegenheit, mich von der Höhe meines Glücks zu stürzen. — Es lebte in Paris ein Mädchen Namens Heloise, die Nichte eines Domherrn Fulbert, der sie außerordentlich liebte, und eben deshalb in allen Wissenschaften unterrichtet zu sehen wünschte. Ihre Schönheit zeich-

nete ſie aus, aber ihr Verſtand noch weit mehr; je ſeltener unter Weibern die Bekanntſchaft mit den Wiſſenſchaften iſt, um deſto mehr ward ſie an dieſem Mädchen bewundert, und machte ſie im ganzen Reiche berühmt. In jeder Rückſicht ſchien ſie die Eigenſchaften zu beſitzen, die einen Liebhaber anlocken; ich wünſchte ihre Liebe zu gewinnen, und mein Wunſch ſchien mir nicht ſchwer zu erreichen. Mein Name war damals ſehr berühmt, ich ſelbſt jung, und meine Bildung ſo ſchön, daß ich hoffte, jedes Mädchen, welches ich meiner Liebe werth halten würde, für mich einnehmen zu können. Heloiſen hoffte ich aber um ſo viel leichter gewinnen zu können, weil ich wußte, wie ſehr ſie die Wiſſenſchaften kenne und achte; dies, dachte ich, mache es möglich, mich auch abweſend ſchriftlich mit ihr zu unterhalten, und Dinge, die ich nicht ſagen dürfe, zu ſchreiben. Entbrannt von Liebe zu ihr, ſuchte ich eine Gelegenheit zu einem täglichen vertrauten Umgang mit ihr, damit auch der tägliche Umgang ſie gewinnen und an mich ziehen möchte. Um meinen Plan zu erreichen, mußten einige meiner Freunde mit dem Oheim des Mädchens unterhandeln, daß er mich in ſein Haus, welches gerade an das ſtieß, wo ich meine Vorleſungen bisher gehalten hatte, um welchen Preis es auch ſeyn möchte, aufnähme. Mein Vorwand war, daß die Sorge für mein Hausweſen mich zu ſehr am Studiren hindere, und die großen Koſten mich drück-

ten. Der Domherr war sehr geizig, und wünschte, daß seine Nichte den Ruhm der Gelehrsamkeit, den sie erworben, behaupten möchte. Beides trug dazu bei, daß mein Vorschlag leicht bei ihm Eingang fand, denn er hoffte Geld dabei zu gewinnen, und erwartete, daß seine Nichte durch meinen Umgang erst recht gelehrt werden würde. Er nahm mich also auf, entsprach meinen Wünschen, und unterstützte meine Liebe mehr als ich gehofft oder erwartet hätte; er überließ nämlich seine Nichte ganz meinem Unterricht, daß ich sie, wenn es meine Vorlesungen erlaubten, sey es bei Tag oder am Abend, unterrichtete, und wenn ich sie nachlässig fände, strafte. Seine Einfalt war lächerlich, da er ein wehrloses Lamm einem hungrigen Wolf anvertraute. Er gab sie mir in Lehre und Zucht; was that er dadurch anders, als meine Begierden wecken, und mir Freiheit und Gelegenheit geben, durch Drohungen zu bewirken, was ich durch Bitten nicht könnte? Allein aus zwei Ursachen fürchtete er nichts Arges, weil er zu viel Zutrauen und Liebe zu seiner Nichte hatte, und weil mein voriger guter Ruf jeden Argwohn entfernte. Kurz, — Heloise und ich, wir wurden zuerst Bewohner desselben Hauses, dann unsre Herzen durch Liebe vereint. Unter dem Vorwand des Lernens gaben wir uns ganz der Liebe hin, und die Einsamkeit, die diese sucht, gab uns die vorgebliche Lernbegierde. Obgleich unsere Bücher aufgeschlagen waren, kam

doch mehr von Liebe als von Philoſophie vor, und mehr Küſſe als Sentenzen wurden gewechſelt. Oefter zog die Liebe den Blick des einen auf den andern, als auf die aufgeſchlagenen Schriften. Um aber allen Argwohn deſto eher zu entfernen, theilte Liebe, nicht Zorn, zuweilen Schläge aus, und unſere Zuneigung übertraf an Innigkeit jeden Gedanken. Doch um kurz zu ſeyn, keine Stufe der Liebe ward überſprungen, und auch das nicht Gewöhnliche ward von uns ausgedacht, um unſerer Liebe zu dienen. Je weniger wir bis dahin dieſe Freuden genoſſen hatten, deſto inniger genoſſen wir ſie, deſto weniger wurden wir ihrer überdrüſſig. Freilich hinderte mich dieſe neue Wolluſt am Studiren, und an dem fleißigen Ertheilen meines philoſophiſchen Unterrichts; denn es war mir verdrießlich und ermüdend in dem Hörſaale zu verweilen, und des Nachts für die Liebe, den Tag für mein Studium zu wachen, war mir nicht möglich. Ich ward in meinem Vortrag auch ſo lau und nachläſſig, daß ich alles entweder nach einem augenblicklichen Einfall, oder aus dem Gedächtniß vortrug, und nichts als alte Erfindungen lehrte. Dachte ich auch etwas neues aus, ſo waren es verliebte Lieder, nicht philoſophiſche Ideen. Du wirſt wiſſen, daß viele dieſer Lieder noch in manchen Gegenden von Verliebten geleſen und geſungen werden. Meine Schüler wurden durch dieſe Veränderung ſehr betroffen, da nur wenigen eine ſo offenbare Leidenſchaft ent-

gehen konnte; ja ich glaube, sie entging niemand außer dem, welchem sie schimpflich war, dem Oheim des Mädchens. Zwar wurde dieser zuweilen von guten Freunden aufmerksam gemacht; allein wie konnte er ihnen glauben, da er seine Nichte so über alles liebte, mein voriges Leben kein Tadel traf, und wir Menschen so ungern von denen, welche wir sehr lieben, etwas Böses denken. Allein nach mehreren Monden mußte doch auch endlich der Oheim die Sache merken. Wie groß war sein Schmerz! wie groß der Jammer der Liebenden, da sie sich trennen mußten! wie erröthete ich vor Beschämung! Wie zerknirscht war mein Herz über die Betrübniß des Mädchens! wie leid war es ihr, mich so beschämt und beschimpft zu sehen! Keiner klagte über das, was ihm, sondern nur über das, was dem andern leid war! Allein diese Trennung dem Körper nach, war eine desto stärkere Verbindung der Seelen, unsere Liebe wuchs in eben dem Maaße, als ihre Befriedigung erschwert wurde, und da einmal die Beschämung vorbei war, konnten wir schaamloser sündigen, und uns trösten, daß wir mit dem Mars und der Venus einerlei Schicksal gehabt, wie wir mit ihnen einerlei Verbrechen begangen. Bald merkte das Mädchen, daß sie schwanger sey, und in der Freude ihres Herzens meldete sie mir es sogleich, und fragte mich, was ich ihr dabei zu thun anrathe. Ich erwartete eine Nacht, wo ihr Oheim vom Hause abwesend war,

entführte sie, und brachte sie in mein Vaterland. Dort verweilte sie so lange bei meiner Schwester, bis sie mit einem Knaben niedergekommen war, den sie Astrolabium nannte. Ihr Oheim gerieth nach ihrer Entfernung in eine Art von Raserei, die man unmöglich beschreiben kann, wenn man sie nicht gesehen hat. Zuerst wußte er nicht recht, was er gegen mich anfangen oder welche Fallstricke er mir legen sollte. Tödtete er mich, oder fügte er mir Leid zu, so mußte er fürchten, seine Nichte, die er gleichwohl innig liebte, möchte in meinem Vaterlande dafür büßen müssen. Mich fangen, und irgendwo einsperren, konnte er nicht, besonders da ich sehr auf meiner Huth war, um ihn, falls er es versuchen sollte, zuerst anzugreifen. Endlich empfand ich das lebhafteste Mitleid mit seiner Besorgniß, und machte mir über die Hinterlist, wozu die Liebe mich gebracht hatte, Vorwürfe, als über den grausamsten Verrath; ich ging also zu ihm, beschwor ihn mir zu verzeihen, und versprach ihm alles zu thun, was er verlangen werde, um die Sache einigermaßen gut zu machen. Um ihn aber desto eher zu besänftigen, versprach ich ihm alle mögliche Genugthuung zu leisten und das Mädchen zu heirathen; nur müsse dies insgeheim geschehen, um nicht dadurch meinem Rufe zu schaden. Er war es zufrieden; er versöhnte sich mit mir, gab mir seine Hand, nahm seine Freunde zu Zeugen der Aufrichtigkeit unserer Aussöhnung, alles in der Absicht, mich desto

leichter zu verrathen. Sogleich eilte ich in mein Vaterland, um meine Geliebte zu holen und zu heirathen. Sie war gar nicht meiner Meinung, sie rieth mir vielmehr aus zwei Ursachen die Heirath ab: zuerst, weil es für mich gefährlich, dann weil es mir schimpflich sey. Sie versicherte mich nämlich in Rücksicht des erstern, daß ihr Oheim gewiß nie könne ausgesöhnt werden, und dies bestätigte sich auch in der Folge. In Rücksicht des zweiten fragte sie mich, was sie denn für Ehre von meiner Liebe haben würde, die mir allen Ruhm raube, und sie mit mir zugleich herabsetze? Sie sagte mir, die Welt müsse sie verwünschen, wenn sie ihr durch Familiensorgen ein solches Licht raube, und die Kirche und die Philosophen würden über eine solche Ehe weinen — — — — — Denn wie paßten Studenten- und Kammermädchen, Schreibzeuge und Wiegen, Bücher und Spinnrocken, Federn und Spindeln zusammen? Wer könnte wohl verloren in philosophischen oder geistlichen Gedanken, das Weinen der Kinder, der Ammen Lieder, und den Lärm eines zahlreichen Gesindes ertragen? Wer könnte den Schmutz, der von Kindern unzertrennlich ist, nur aushalten? Das können, fuhr sie fort, reiche Leute, in deren Häusern oder Pallästen weitläuftige Zimmer sind, die die täglichen Ausgaben nicht merken, und welche nicht von beständigen Sorgen gedrückt werden. Dem Philosophen ist dieses aber nicht möglich, und die, welche sich auf Gelderwerb oder weltliche Geschäfte legen,

pflegen ſich mit theologiſchen oder philoſophiſchen Ideen nicht zu beſchäftigen. Darum haben auch einſt die berühmteſten Philoſophen, die die Welt verachteten, ſich allen Vergnügungen entzogen, um blos in den Armen der Philoſophie zu ruhen. — — — — Endlich, fügte ſie hinzu, wenn ſo die Layen und die Heyden gelebt, die kein Gelübde und kein Verſprechen band, was muſt denn du ein Geiſtlicher, ein Canonikus thun? Solltest du heiligen Geſchäften ſchändliche Wollüſte vorziehen, und dich in einen Strudel verſenken, aus welchem du niemals mehr dich herauszuarbeiten im Stande wärest? Solltest du auch eines Clerikers Pflicht vergeſſen, wirſt du denn nicht wenigſtens der Würde eines Philoſophen eingedenk ſeyn? — Endlich, ſetzte ſie noch hinzu, wie gefährlich es für mich ſeyn würde, ſie nach Paris zurückzufähren, und wie es ihr lieber, mir anſtändiger, wenn ſie meine Freundinn (amica *) als wenn ſie meine Frau wäre; denn im erſten Falle knüpfe ſie blose Freundſchaft, im andern die Pflicht der Ehe an mich. Werden wir, fragte ſie, uns nicht unſerer Verbindung um ſo mehr erfreuen können, je weniger wir uns ſehen? Sie konnte mich aber mit allem dem, was ſie ſagte, nicht bewegen; ſie wollte mich nicht beleidigen, und fügte ſich alſo endlich in meinen Willen; nur ſetzte ſie mit Thränen dieſe gleichſam prophetiſchen Worte hinzu: „So iſt denn allein nur das noch übrig, daß

*) Bekanntlich iſt amica von doppelter Bedeutung.

„bei unserer beider Verderben der Schmerz eines „jeden von uns nicht geringer sey, als die Liebe „war.“ Nun empfahl ich unsern kleinen Sohn der Vorsorge meiner Schwester, und kehrte ganz in der Stille nach Paris zurück, wo wir des Morgens ganz frühe, in Gegenwart ihres Onkels und einiger andern Freunde, getraut wurden. Nach der Trauungsceremonie entfernten wir uns sogleich, und damit keiner das Vorgegangene ahndete, besuchten wir uns selten und ins Geheim. Ihr Onkel aber und seine guten Freunde verbreiteten, um den Schimpf, den er erlitten zu haben glaubte, auszulöschen, die geschlossene Ehe überall, ohne auf das Versprechen, welches sie mir gethan hatten, zu achten. Heloise widersprach diesem Gerüchte standhaft; wenn man sie fragte, schwur und betheuerte sie immer das Gegentheil. Dies war denn ihrem Onkel sehr zuwider, und er tadelte und schmähete sie deshalb sehr oft. Ihre Zwistigkeiten mit ihrem Onkel meldete sie mir, und ich brachte sie in das Nonnenkloster Argenteuil, wo sie als Kind erzogen und unterrichtet worden. Sie kleidete sich hier als Nonne, nur den Schleier nahm sie vorerst nicht förmlich. Dies erbitterte den Onkel noch heftiger, weil er glaubte, ich hätte sie nur deshalb zur Nonne gemacht, um von ihr desto leichter frei zu werden. Um sich dafür an mir zu rächen, verband er sich mit einigen andern seiner Verwandten, sie bestachen meinen Bedienten, dran-

gen des Nachts auf mein Zimmer, und nahmen eine grausame schmähliche Rache an mir, welche alle Welt aufmerksam auf mich machte; sie beraubten mich der Theile meines Körpers, mit welchen ich das, was ihnen so leid war, begangen hatte. Freilich mußten die Thäter sich flüchten, und von zwei von ihnen, die von meinen Leuten erwischt wurden, ward der eine geblendet, der andere kastrirt; und dies war gerade der Bediente, den seine Habsucht bewogen hatte, mich ihnen zu verrathen. Am andern Morgen versammelte sich die ganze Stadt bei mir, wie alle staunten, wie sie mich bejammerten, läßt sich schwer ausdrücken. Die Geistlichen und meine Schüler besonders bedauerten mich kläglich, so daß ich mehr durch ihre Klagen als durch die Wunde litt, und daß ich mehr Schaam als körperlichen Schmerz empfand. Ich stellte mir vor, wie groß noch vor kurzem mein Ruhm gewesen sey, welcher kleine Umstand diesen herabgesetzt, ja ganz ausgetilgt habe; und wie gerecht mich Gott an dem Theile meines Körpers gestraft habe, mit dem ich mich vergangen gehabt, und wie mir der Mann, den ich vorher verräthrisch hintergangen, auf die gerechteste Weise meinen Verrath mit Verrath vergolten; und wie meine Neider jetzt nicht Unrecht hätten, wenn sie sagten, mir sey gleiches mit gleichem vergolten. Wie oft dachte ich bei mir selbst mit Betrübniß an die Schande, welche mir dieses vor der Welt machen würde! fragte mich,

ob ich mich noch würde öffentlich zeigen dürfen, und ob nicht vielmehr alle mit Fingern auf mich deuten, alle mich als eine Augenweide betrachten würden? Dann kam mir auch in den Sinn, daß nach dem Buchstaben des mosaischen Gesetzes (5. B. Mos. XXIII. 1. nach Luth. Uebers.) kein Verschnittener in das Haus des Herrn treten dürfe, und sogar solche Thiere zu Opfern nicht hätten genommen werden dürfen. Ja in meiner Verlegenheit trieb mich, ich gestehe es freimüthig, mehr der Gedanke, wie sehr ich beschimpft sey, als ein frommer Wunsch, die Welt zu verlassen und mich in ein Kloster, in den finstern Aufenthalt der Mönche zu begeben. Doch ehe ich Mönch wurde, nahm Heloise auf meinen Rath den Schleier. So ergriffen wir beide zu gleicher Zeit den Mönchsstand, ich in St. Denis, sie in Argenteuil. Umsonst versuchten ihre Bekanntinnen sie abzuhalten, ihren Nacken schon so früh unter das Joch der Klosterherrschaft zu beugen; sie antwortete ihnen nur, daß sie an ihres Gatten Schicksal einen zu innigen Antheil nehme, um es nicht ganz zu theilen. Ich war kaum von meiner Wunde wieder genesen, als viele Geistliche mich und meinen Abt recht dringend baten, daß ich das, was ich bisher aus Geld und Ruhmsucht gethan hatte, jetzt aus Liebe zu Gott thun möge, und mit dem Pfunde, daß mir dieser verliehen, wuchern sollte; weil er es von mir mit Wucher zurückfodern werde; ich sollte mich, so wie ich mich bisher

nur den Reichen gewidmet, auch nun dem Unterrichte der Armen ganz weihen. Ja sie setzten sogar hinzu, sie glaubten, ich sey nur deshalb von der Hand des Herrn getroffen worden, um desto eher, ferne von allen irdischen Lockungen und dem tobenden Geräusche der Welt, mich ganz meinen Studien zu widmen; damit ich nicht ein Weiser der Welt, sondern ein Philosoph Gottes würde. Die Abtey, in welche ich mich begeben hatte, war nicht unter der besten Zucht, das Leben der Mönche war weltlich ja schändlich, und des Abts Lebensart war in eben dem Grade, als er vornehmer und angesehener, als die andern war, übel berüchtigter und schmutziger als die ihrige. Diesem machte ich mich dadurch, daß ich ihnen ihre schmuzige, schlechte Lebensart, bald insgeheim, bald öffentlich vorwarf, lästig und verhaßt; und es war ihnen darum sehr lieb, daß sie mich unter dem Vorwande, ich müsse meinen Schülern, die mich täglich bestürmten, nachgeben, von sich entfernen könnten. Auf vieles Bitten also, auf Anhalten meines Abtes und seiner Mönche, begab ich mich aus dem Kloster weg, schlug meine Wohnung in der Nähe einer Kapelle auf, um dort meinen Unterricht, wie vorher, zu ertheilen. Bald strömte hieher eine so ansehnliche Anzahl von Schülern, daß weder Platz zum Wohnen, noch Gelegenheit zum Speisen mehr zu finden war. Zwar legte ich mich, was meinem jetzigen Stande am angemessensten war, am meisten auf die

Erklärung der Schrift; doch unterließ ich auch nicht ganz, meine Schüler mit den weltlichen Studien, welche ich am stärksten getrieben hatte, und sie am heftigsten von mir verlangten, bekannt zu machen. Ich machte aus diesem Studium einen Köder, um sie dadurch, wie auch Origines soll gethan haben, zur wahren Philosophie, der christlichen, zu locken. Der Beifall, den ich als Philosoph und Theolog fand, zog eine ansehnliche Zahl von Schülern zu mir, und alle andern Schulen verloren die größte Anzahl der ihrigen. Dies zog mir den Haß und den Neid der Lehrer zu, und sie suchten mir auf alle Weise zu schaden. Zwei Dinge waren es hauptsächlich, welche mir hinter meinem Rücken immer vorgeworfen wurden: zuerst, daß es einem Mönche übel anstehe, sich mit dem Lesen weltlicher Schriften zu beschäftigen; zweitens, daß ich sehr stolz seyn müsse, da ich es wage, theologische Vorlesungen zu halten, ohne den Unterricht eines Theologen genossen zu haben. Ihr Zweck war, mir überhaupt meinen Unterricht zu verwehren, und dazu forderten sie ohne Unterlaß, Bischöffe, Erzbischöffe, Aebte und alle Personen, die in der Kirche einiges Ansehen haben, auf. Gerade zu der Zeit unternahm ich es, menschliche Gründe zum Beweiß der Grundlehren unsers Glaubens anzuwenden, ich gab meine Abhandlung über die göttliche Einigkeit und Dreieinigkeit heraus, um die Schüler zu befriedigen, welche von mir etwas foderten, das mehr ihren Verstand als ihr Ge-

dächtniß bereichere; weil ſie behaupteten, daß es thörigt ſey, wenn einer andern etwas predigen wolle, das er ſelbſt nicht verſtehe; denn dann ſey nach dem Ausdruck des Heil. Matth. 15. ein Blinder der Führer des andern Blinden. Sobald dieſe Abhandlung allgemeiner bekannt wurde, gefiel ſie allen, und alle glaubten, daß die Aufgabe in ihr ſehr gut gelöſet ſey. Je ſchwieriger aber die Aufgabe geweſen war, deſto verdienſtlicher und ſubtiler ſchien die Auflöſung derſelben zu ſeyn. Dies erbitterte meine Neider heftig, und erboßt verſammleten ſie ein Concilium gegen mich, an deſſen Spitze meine alten Widerſacher Alberich und Ludolph ſtanden, welche glaubten, nach dem Tode unſerer Lehrer, des Wilhelm und Anſelm, allein in der Philoſophie herrſchen zu können, und das Lehramt gleichſam als eine Erbſchaft anſahen. Beide hatten ihre Lehrſtühle in Rheims, ſie hetzten alſo ihren Erzbiſchoff Rudolph gegen mich auf, daß dieſer in Verbindung mit Conan, Biſchoff von Präneſte, der gerade damals ſich als päbſtlicher Legat in Frankreich befand, eine Conventickel, das er Concilium nannte, in Soiſſons hielt, und mich auffoderte, mich dort einzuſtellen, und mein berühmtes Werk von der Dreieinigkeit mitzubringen. Ich that dies. Allein kurz vor meiner Ankunft hatten meine beiden Feinde mich ſo bei der Geiſtlichkeit und dem Volke verläumdet, daß wenig fehlte, das Volk hätte mich und die wenigen meiner Schüler, welche ich mitgebracht hatte, ge-

steinigt; weil man ihnen gesagt hatte, ich lehre drei Götter. Dennoch ging ich in die Stadt, verfügte mich zum Legaten, gab ihm mein Buch zur Einsicht und Beurtheilung, unterwarf mich jeder Strafe, und erbot mich zu widerrufen, wenn ich von der Lehre der rechtglaubigen Kirche irgend worin abgewichen sey. Er befahl mir, mein Buch dem Erzbischoff und meinen Feinden zu übergeben, machte also meine Ankläger zu meinen Richtern, und es ging auch jener Spruch: unsere Feinde sind unsere Richter, an mir in Erfüllung. Sie sahen mein Buch an, blätterten es durch, und als sie nichts fanden, das sie in aller Gegenwart als gefährlich hätten rügen können, verschoben sie die Verdammung der Schrift bis gegen das Ende des Concils. Einige Tage vor dem Gericht über mich, redete ich oft in Gegenwart vieler Personen in eben dem Sinn, in welchem mein Buch verfaßt war, und alle bewunderten meine Beredsamkeit und meinen Scharfsinn. Dies sah das Volk und die Geistlichkeit, und dachten bei sich: Wie? jetzt redet er öffentlich, und niemand erhebt seine Stimme gegen ihn? und doch ist die Versammlung, die um seinetwillen besonders berufen seyn sollte, ihrer Auflösung nahe? Irren seine Richter selbst vielleicht darin, daß sie ihn des Irrthums beschuldigen, und zaudern, weil sie dies selbst einsehen, ein Urtheil über ihn zu fällen? Dies erfuhren meine Verfolger, und es entflammte ihren Haß noch mehr.

Eines

Eines Tages kam Alberich zu mir, in der Absicht, mich in Verlegenheit zu setzen, und mich zu versuchen; er brachte deshalb einige seiner Schüler mit sich, und sagte nach einigen Komplimenten: er wundre sich über etwas, das er in meinem Buche bemerkt habe, nämlich, daß, da Gott einen Gott gezeugt habe, und doch nur ein Gott sey, ich läugne, daß Gott sich selbst gezeugt habe. Davon erwiederte ich, will ich einen Grund angeben. Ich suche, sagte er, in solchen Dingen keinen menschlichen Beweiß, und will auch nicht wissen, was unser Verstand sagt, sondern hier frage ich nach Auctoritäten der Kirchenväter. Schlage nur ein Blatt im Buche um, erwiederte ich, und du wirst eine Stelle eines Kirchenvaters finden. Ich nahm das Buch, welches er mitgebracht hatte, und suchte eine Stelle auf, die er, der nur gefährliche Sätze zu finden wünschte, nicht entdeckt hatte; Gott gab auch in der That, daß ich sie leicht fand. Es war eine Stelle Augustins im ersten Buche seiner Schrift von der Dreieinigkeit. „Wer Gott die Macht zutraut, sich selbst „aus sich selbst zu erzeugen, der irrt, darum „weil dies nicht allein der göttlichen Natur wi„derstreitet, sondern weil es überhaupt dem We„sen aller körperlichen und geistigen Naturen ent„gegen ist. Es giebt überhaupt kein Ding, wel„ches sich selbst hervorbringt.“ Seine Schüler, wie sie dies hörten, erstaunten und errötheten. Er aber erwiederte unverschämt: das ist anders

zu verstehn. Ich wandte ihm ein, das thäte jetzt zur Sache nichts, da er mich nur um die Worte, nicht um den Sinn derselben gefragt hätte; wenn er mir aber nur Gehör gebe, so wolle ich ihm bald zeigen, daß er, wenn er der Meinung sey, welcher Augustin widerspreche, in die Ketzerei gefallen sey, die den Vater zu seinem eignen Sohn *) mache, (da doch der Sohn, der Sohn des Vaters, dieser aber nicht sein eigner Sohn ist.) Kaum hatte er dies gehört, so wurde er äusserst aufgebracht, drohte, und sagte, daß in dieser Sache mir weder meine Gründe noch meine Zeugnisse etwas helfen würden. Dann ging er fort. Am letzten Tage der Versammlung überlegten der Legate und der Erzbischoff lange mit meinen Feinden, was sie mit mir und meinem Buche, der Veranlassung zu ihrer Berufung, anfangen sollten. Aus meinen Reden, aus meiner Schrift, wußten sie nichts gegen mich anzubringen; die mehrsten der Anwesenden schwiegen entweder, oder bezeugten wenigstens keine Mißbilligung meiner Sätze. Da erhob sich Gaufried, Bischoff von Chartres, dessen Bisthum ihm unter den Anwesenden Suffraganbischöffen den ersten Rang gab, und sagte: Ihr wißt, liebe Herren, was für eine Lehre der Mann, den ihr vor euch sehet, aufgestellt hat, kennt seine Gesinnungen, und zugleich wie groß im ganzen Reiche die Zahl seiner Anhänger ist. Wollt ihr ihn durch ein vor-

*) Sui ipsius filium.

eiliges Urtheil verdammen, so müßt ihr bedenken, daß ihr dadurch sehr viele gegen euch aufbringen werdet, und daß es nicht an Menschen fehlen wird, welche sich zu seiner Vertheidigung erheben werden. Hütet euch, durch ein gewaltsames Verfahren seinen Ruhm zu vermehren, und uns mehr Vorwürfe wegen unseres Neides, als ihm wegen der Verurtheilung zuzuziehen. Denn, wie Hieronymus sagt, ein falsches Gerücht ist bald zerstreut, und das spätere Leben beweiset für das frühere. Wollt ihr aber nach dem Kirchenrechte mit ihm verfahren, so bringet eine seiner Lehren oder Schriften vor, befraget ihn hier öffentlich, und erlaubt ihm, sich frei zu erklären; daß er entweder durch sein eignes Geständniß oder durch Gründe überführt werde. Meine Feinde erhoben sich sogleich lärmend gegen diesen Vorschlag, und riefen! Wahrlich ein weiser Rath, gegen seinen Wortschwall zu streiten, gegen einen Menschen, dessen Schlüssen und Sophismen die ganze Welt nicht würde widerstehen können! Der Bischoff, als er auf diesem Wege sie nicht von ihrem Entschlusse abbringen konnte, versuchte auf einem andern, ihren Zorn zu mäßigen. Er behauptete, zu dem, was sie vorhätten, sey die Anzahl der Anwesenden zu klein, weil die Sache eine reifliche Untersuchung verdiene. Er schlug deshalb vor, mein Abt solle mich mit sich in das Kloster St. Denys zurücknehmen, dort solle man mehrere gelehrte Männer zusammenrufen, und

mit diesen überlegen, was mit mir anzufangen sey. Der Legat und alle andere gaben dem Rathe ihren Beifall. Der Legat stand auf, um, ehe er die Versammlung entließe, eine feierliche Messe zu halten, und ertheilte mir die Erlaubniß in mein Kloster zurückzukehren und das weitere zu erwarten. Meine Feinde glaubten, nichts ausgerichtet zu haben, wenn meine Sache an einem Ort, ausser ihrer Diöces, wo sie also nichts zu befehlen hätten, verhandelt würde. Sie, die der Gerechtigkeit ihrer Sache nicht trauten, überredeten daher den Erzbischoff, daß es für ihn sehr schimpflich sey, wenn ich so ungestraft davon käme. Sie liefen zum Legaten, bewogen ihn, mein Buch ohne Untersuchung zu verdammen, vor ihren Augen zu verbrennen, und mich zur lebenslänglichen Einsperrung in ein fremdes Kloster zu verurtheilen. Sie behaupteten dabei, es sey genug, um das Buch zu verdammen, daß es weder ein Privilegium des Pabstes, noch irgend einer andern Kirche aufzeigen könne, und ich es dennoch vielen zum Lesen gegeben habe, andern aber erlaubt, Abschriften davon zu nehmen. Denn, sagten sie, es wird gut für den christlichen Glauben seyn, wenn man auf diese Weise andern ein Beispiel giebt. Dabei war es nun freilich sonderbar, daß der Legat, dessen Sache Gelehrsamkeit und Philosophie nicht war, sich auf den Erzbischoff, und dieser auf meine beiden Feinde verließ. Der Bischoff von Chartres brachte mir sogleich Nachricht

von diesen Kabalen, und ermahnte mich, es mir nicht so leid seyn zu lassen, weil ja allen deutlich sey, daß das Verfahren eben so ungerecht als gewaltsam sey.

Man rief mich jetzt wieder vor das Concilium, ich erschien sogleich, und man zwang mich, ohne mich vorher zu verhören, ohne Untersuchung anzustellen, mein Buch mit eigner Hand ins Feuer zu werfen. Es wurde verbrannt, ohne daß einer etwas dagegen sagte, ausgenommen, daß einer vor sich murmelte, in dem Buche wäre geschrieben: „Gott der Vater allein sey allmächtig.“ Der Legat hörte dies, und sagte: „ei sollte man doch nicht von einem Knaben glauben, daß er einfältig genug wäre, so etwas zu behaupten, da doch der allgemeine Glaube sagt und bekennt, drei seyen allmächtig.“ Hierauf wandte ein gewisser Terricus, Lehrer an einer Schule, ein, daß ja im Athanasianischen Symbolum stände: und dennoch sind nicht drei allmächtig, sondern nur einer. Als ihm sein Bischoff seiner Dreistigkeit gegen den Legaten und die Versammlung zu reden verwieß, sagte er dreist die Stelle aus der Hist. der Susanna 48—49 her, und fügte hinzu: wie habt ihr denn einen solchen Richter bestellt, welcher, wie er richten wollte, sich mit seinen eignen Worten verurtheilte. Um Gottes Barmherzigkeit willen! befreit heut einen Unschuldigen, wie Daniel die Susanna, von falschen Anklägern. Da erhob

sich der Erzbischoff schnell, änderte die Worte der Verdammung, und bestätigte den Spruch des Legaten, indem er sagte: Allmächtig ist der Vater, allmächtig der Sohn, allmächtig der heilige Geist; wer das nicht glaubt, ist auch nicht auf dem rechten Wege, und ihn darf man weiter nicht hören. Darum soll der Mönch da, (er meinte mich), sein Glaubensbekenntniß vor allen ablegen, damit sie entweder ihre Billigung oder Mißbilligung bezeugen können. Als ich jetzt aufstand, um mit meinen eignen Worten ein von mir selbst verfertiges Glaubensbekenntniß abzulegen, so schrieen alle meine Gegner, ich dürfte nur das Athanasianische Symbolum hersagen, was jeder Knabe eben so gut gekonnt hätte. Damit ich mich nicht entschuldigen könne, ich wisse es nicht auswendig, weil ich die Worte lange nicht angesehen, so ließen sie es geschrieben bringen. Ich las es mit Thränen, Schluchzen und Seufzern, so gut ich konnte. Dann übergab man mich dem Abt von St. Medard, der mich in sein Kloster, das mir zum Kerker angewiesen war, mit nehmen sollte. Das Concilium ging auseinander. Der Abt und die Mönche des Klosters St. Medard glaubten, ich würde lange Zeit bei ihnen bleiben, und nahmen mich also mit sehr großer Freude auf, versuchten aber vergeblich, mich ganz vollkommen zu trösten. Bald sahen aber alle, die Antheil an dem ungerechten Verfahren gegen mich hatten, ein, wie grausam und unüberlegt sie gehandelt hatten, und

wie sehr man ihr Betragen überall mißbilligte; sie suchten also alle die Schuld von sich abzuwälzen, und auf andere zu bringen; so daß endlich sogar meine beiden Hauptfeinde nicht wissen wollten, daß man auf ihr Eingeben so gegen mich gehandelt habe, wie man gethan hatte, und daß der Legat besonders den Haß der Franzosen, den ihm die Sache zugezogen, von sich zu wälzen suchte. Zu dieser Absicht gab er, als habe er nur für einen Augenblick meinen Feinden nachgegeben, mir die Erlaubniß, aus dem fremden Kloster, worin ich eingesperrt war, in mein eignes zurückzukehren. Allein hier war ich fast noch übler dran, als in dem andern, denn die Mönche konnten es nicht leiden, daß ich ihnen ihre schändliche Lebensart vorwarf und eine andere führte. Kaum waren daher einige Monde verflossen, als sie die Gelegenheit mir zu schaden, die sich ihnen darbot, gerne ergriffen. Ich las nämlich eines Tages bei den klösterlichen Vorlesungen des Beda Venerabilis Erklärung der Apostelgeschichte vor, und stieß auf die Stelle, wo er meint, Dionysius der Areopagite *), sey vielleicht eher Bischoff von Corinth als von Athen gewesen. Dies mußte den Mönchen, die ihren Dionysius Areopagita durchaus zum Bischoff von Athen machen wollten, sehr zuwider seyn, deshalb zeigte ich im Scherz einigen nahe bei mir stehenden Brüdern die Stelle des Beda, die mit der Behauptung unseres Klo-

*) Der Schutzheilige der Abtey St. Denys.

sters im Widerspruch stand. Sie wurden sogleich sehr böse und sagten: der unverschämte Beda verdiene bei weitem nicht den Glauben, den sie ihrem Hilduin schuldig wären, da der letztere ganz Griechenland durchreiset und in der Legende nur das Geprüfte aufgezeichnet habe. Dann fragte mich einer, wer mir denn unter diesen beiden den meisten Glauben zu verdienen schiene. Ich erwiederte ohne Bedenken, Beda, dessen Schriften alle lateinische Kirchen aufgenommen haben. Dies erbitterte sie aufs heftigste, sie schrieen laut, jetzt zeige es sich am Tage, daß ich immer der Feind unsers Klosters gewesen sey, und daß ich jetzt gar der Ehre des ganzen Reichs zu nahe trete; weil ich behauptete, der Areopagite sey nicht der Schutzheilige des Königreichs, welches doch besonders stolz darauf sey, gerade diesen Schutzheiligen zu besitzen. Darauf erwiederte ich, das hätte ich noch gar nicht geläugnet, allein es sey auch ziemlich gleichgültig, ob es der Areopagite oder ein anderer gewesen sey, der in dies Reich gekommen, und es zum Christenthum gebracht, wenn nur der, der es gewesen, sich das Verdienst bei Gott erworben habe, daß er ein so großes Reich bekehrt. Da liefen alle zum Abt, und sagten ihm, was sie aus mir hervorgelockt hätten; dieser freute sich, eine Gelegenheit gefunden zu haben, mir wehe zu thun, denn er, der Ausschweifendste seines Klosters, scheute mich seiner unordentlichen Lebensart wegen am meisten. Er berief sein Ka-

pitel zusammen, drohte mir, daß er dem Könige sogleich Nachricht geben werde, wie ich ihm die schönste Zierde und die größte Ehre seines Reiches zu rauben gedenke. Indeß ließ er mich sorgfältig beobachten, bis er mich dem weltlichen Arme überliefern könne, und umsonst bot ich mich an, jede Strafe der Klosterdisciplin zu dulden, welche ich verdient hätte. Wie er mir dies versagte, erbebte ich über ihre Bosheit, ich fürchtete, da mich das Unglück so lange verfolgt hatte, es hätte sich die ganze Welt gegen mich verschworen, und entfloh mit der Hülfe einiger Brüder, die Mitleid mit mir hatten, auf den Rath meiner Schüler, in das nahe Gebiet des Grafen Thibault von Champagne, wo ich mich vorher in einer Celle aufgehalten hatte. Der Graf kannte mich einigermaßen, und hatte mit mir wegen meiner ausgestandenen Drangsale großes Mitleiden. Ich blieb dort im Kloster Provins in einer Celle, die Mönchen der Diöces von Trois zugehörte, deren Prior mein guter Freund gewesen war, und mich besonders gerne sah. Dieser freute sich sehr, daß ich mich zu ihm begeben hätte. Ich blieb ruhig, bis mein Abt einmal Geschäfte wegen zu dem Grafen auf sein Schloß kam. Da beschloß ich mich gleichfalls dahin zu begeben, und den Abt zu bitten, mich zu absolviren und mir zu erlauben, nach unserer Regel zu leben, wo ich es für gut fände. Er und seine Begleiter versprachen die Sache zu überlegen, und mir den Tag vor ihrer Abreise ihren

Entschluß mitzutheilen. Nach reiflicher Ueberlegung glaubten sie, mir die Absolution nicht ertheilen zu dürfen, weil ich nach der Absolution unfehlbar in ein anderes Kloster gehen würde, und dies schimpflich für das ihrige seyn könne. Sie wußten es nämlich wohl, daß es ihrem Kloster viele Ehre gebracht habe, daß ein berühmter Lehrer, der sich von der Welt zurückgezogen, dasselbe unter allen andern gewählt habe, und wußten also auch, daß die Schande, wenn er aus demselben in ein anderes übergehen würde, eben so groß seyn werde, als die Ehre gewesen war. Sie hörten deshalb weder mich noch den Grafen darüber ferner an, sondern drohten mir vielmehr, mich, wenn ich nicht sogleich in ihr Kloster zurückkehre, zu exkommuniciren. Bei ihrer Rückreise drohten sie auch dem Prior, zu dem ich geflohen war, im Fall er mich noch ferner bei sich behalte, ihn, in den Bann, der mich treffen solle, mit zu verwickeln. Der Prior und ich erschraken beide über diese Drohungen, und ängstigten uns nach der Abreise der Mönche, deren Abt kurz darauf starb. Kaum war sein Nachfolger erwählt, so ging ich mit dem Bischoff von Meaux zu ihm, und bat ihn, mir das zu vergönnen, was sein Vorgänger nicht hatte erlauben wollen. Wie aber auch dieser sich weigerte, so wandte ich mich an den König und sein Conseil, und erhielt, was ich wollte. Stephan, Seneschall des Reichs, sprach insgeheim mit dem Abt, und stellte ihm vor, daß

er und seine Mönche Unrecht hätten, mich mit Gewalt zurückhalten zu wollen, bat ihn zu bedenken, wie leicht durch das Abweichende unserer Lebensweise Aergerniß gegeben werden könne. Darauf hatte ich gerechnet, als ich mich an den Hof wandte, denn je weniger die Abtey der Regel gemäß eingerichtet war, desto mehr stand sie natürlicherweise unter dem König, desto mehr konnte er zeitliche Vortheile von ihr ärndten, desto eher ich durch den König meinen Zweck erreichen. Ich erhielt, was ich wünschte, nur mußte ich, um mein Kloster nicht dadurch, daß ich in ein anderes träte, in einen üblen Ruf zu bringen, in Gegenwart des Königs und seiner Räthe versprechen, daß ich meiner Regel gemäß als einzelner Mönch leben wolle, nur ohne mich unter den Gehorsam eines andern Abtes zu begeben. Das that ich, und zog mich in eine einsame Gegend der Diöces von Trois, und errichtete mir dort zuerst eine Einsiedlerwohnung von Rohr und Stroh.

Kaum hatten meine Schüler dieses erfahren, als sie von allen Seiten her zu mir strömten, und sich Hütten und Schutzdächer errichten ließen, sich mit der schlechtesten Nahrung begnügten, und jeder Bequemlichkeit des Lebens entsagten, um von mir lernen zu können. So glichen denn am Ufer des Arduzon *) meine Schüler mehr Einsiedlern

*) In dem Kirchensprengel Quincey, nahe bei Nogent sur Seine.

als Studirenden. Aber mein strenges Leben und die Menge der Schüler, die mich suchten, erweckte den Neid meiner Feinde aufs neue. Alles, was sie gegen mich begonnen hatten, war zu meinem Vortheil ausgeschlagen; das verdroß sie, darum fand mich fern von Stadt, Hof, Prozessen und Kabalen, ihr nie ruhender Neid. Vielleicht würde ich weniger eifrig im Unterrichte gewesen seyn, hätte mich nicht die Armuth gezwungen, aus der Philosophie eine Erwerbsquelle zu machen, da ich nicht graben konnte, und zu betteln mich schämte. Meine Schüler schafften mir alles an, sie sorgten für meine Nahrung, Kleidung, die Bebauung meiner Felder, die Errichtung neuer Gebäude, damit ich durch keine häusliche Sorge von meinem Studium abgehalten würde. Da mein Bethaus ihrer nur wenige fassen konnte, so mußten sie es nothwendigerweise erweitern, und da sie es bauen mußten, bauten sie es aus Holz und Stein. Das Haus und die Kapelle, die jetzt entstanden, weihete ich dem dreieinigen Gott, und weil ich hier nach so viel Unglück mich zum erstenmale erhohlte, so nannte ich es Paraklet (den Tröster). Aber auch dies benutzten meine Feinde, um mich anzugreifen; sie sagten es sey ganz gegen die alte Sitte dem heiligen Geist besonders eine Kirche oder ein Kloster zu errichten; entweder dem Sohne oder der ganzen Dreieinigkeit müsse man sie weihen. Zu diesem Irrthum verleitete sie hauptsächlich der Gedanke, es sey kein Unterschied unter

dem Tröſter und Geiſt Tröſter (Spiritum paracletum).

Ich nannte nämlich mein Bethaus vielmehr, weil ich dort Ruhe genoß, Tröſter, und bezog dies auf die ganze Gottheit, als daß ich es nach dem Namen einer beſondern Perſon der Gottheit hätte nennen wollen.

Wie ich nun hier, fern von der Welt, dem Körper nach verborgen war, dem Rufe nach aber überall gegenwärtig, ſo ſahen meine vorigen Neider, daß ſie allein gegen mich nichts würden ausrichten können, und reizten deshalb einige neue Apoſtel, denen die Welt damals viel traute, gegen mich auf. Der eine von ihnen rühmte ſich die *) regulirten Chorherrn, der andere die Mönche reformirt zu haben. Dieſe, die die ganze Welt durchſtreiften und durchpredigten, verläumdeten mich, und zeigten mich ſowohl bei geiſtlichen, als bei weltlichen Gerichten, als einen gefährlichen Menſchen an. Sie gingen noch weiter, ſie ſtreuten gefliſſentlich ſo falſche Gerüchte von meiner Lehre und meinem Leben aus, daß ſie meine vorzüglichſten Freunde von mir abwendig machten; ſo daß auch die, welche noch einige Liebe zu mir behielten, aus Furcht vor dieſen Menſchen ſich verbergen mußten. Gott weiß wie angſt mir war!

*) Der heil. Bernhard die Mönche, der heil. Norbert die Chorherrn.

sobald ich hörte, daß man eine Versammlung der Geistlichkeit berufe, so dachte ich, es geschähe, um mich zu verdammen. Jeden Tag erwartete ich bestürzt, als hätte mich der Blitz gerührt, daß man mich vor die Synoden oder Concilien schleppe. Wenn ich die Maus mit dem Löwen, oder die Ameise mit dem Elephanten vergleichen darf, so verfolgten mich meine Feinde mit nicht geringerer Heftigkeit, als die Ketzer den heil. Athanasius. Wenn meine Verzweiflung aufs höchste gestiegen, so dachte ich oft, aus dem christlichen Lande zu entfliehen, und mich in der Heyden Land zu begeben; jede Kopfsteuer, die dort auf Christen ruhe, gerne zu bezahlen, um wenigstens unter den Feinden Christi, christlich zu leben. Um so eher, da ich nach den vielen Verfolgungen, die ich erlitten hatte, hoffen durfte, die Heyden würden mich für ihres Gleichen halten, und nach dem mir Schuld gegebenen Verbrechen vermuthen, daß ich kein Christ sey, sondern mich ihren Irrthümern nähere. Während diese Verfolgungen mir meine Ruhe raubten, und mir nur den Entschluß, zu den Feinden des Christenthums zu entweichen, übrig ließen, traf ich auf Christen und Mönche, welche noch schlimmer als Heyden waren, und bei denen ich in dem Augenblick, da ich den Schlingen entgehen wollte, in noch weit schlimmere verwickelt wurde. In Bretagne war im Kloster St. Gildas de Ruys, im Bisthum Vannes, durch den Tod des Abtes die Stelle desselben erledigt

worden. Zu dieser Stelle ward ich durch die einstimmige Wahl der Mönche und die Einwilligung des Grundherrn berufen, und mein Abt mit den Mönchen meines Klosters waren es gern zufrieden, daß ich die Stelle annähme.

So trieb der Neid der Römer den heil. Hieronymus in den Orient, der Neid der Franzosen mich in den Occident. *) Nie würde ich eingewilligt haben, hätte nicht der Druck, den ich erlitt, mir jede Auskunft wünschenswerth gemacht. So kam ich denn in ein rauhes Land, in einen Strich dieses Landes, der mir ganz unbekannt war, zu Mönchen, deren Leben überall als schändlich und unverbesserlich berüchtigt war, zu Leuten, (den Einwohnern des Landes), die mir unmenschlich und roh erschienen. So wie der also, welcher durch einen Degen über seinem Haupte erschreckt, sich einen steilen Abgrund hinabstürzt, und für einen Augenblick dem Tode entgeht, indes im nächsten ihn ein desto sicherer erreicht, war auch ich aus einer Gefahr in die andre größere gerathen. In jenem Kloster, wo des wildwogenden Oceans Wellen mir jede weitere Flucht abschnitten, betete ich oft mit dem Psalmisten: von den Enden der Erde rief ich zu dir, als mein Herz beängstigt war. Jeder stellt sich außerdem leicht vor, wie viel Sorge der Gedanke mir ma-

*) Blos wegen des Wortspiels, weil Bretagne westlich von Frankreich liegt.

chen mußte, wie ich die verfallene Disciplin unter den ganz verwilderten Mönchen wiederherstellen solle; er plagte mich Tag und Nacht, denn jeder Entschluß, den ich fassen konnte, brachte entweder meinen Leib oder meine Seele in Gefahr. Wollte ich sie zwingen nach der Regel, die sie nicht achteten, zu leben, so wußte ich gewiß, daß mein Leben in Gefahr sey; wollte ich es bei der vorigen Einrichtung lassen, so wußte ich, welche Verantwortung ich vor Gott und meinem Gewissen hätte. Außerdem hatte ein benachbarter mächtiger Herr die schlechte Zucht der Mönche benutzt, um das ganze Kloster sich zu unterwerfen; er hatte alle Ländereien des Klosters zu seinem Nutzen besetzt, und drückte die Mönche selbst mit schwereren Lasten, als die sind, mit welchen man die Juden zu quälen pflegt. Die Mönche lagen mir also ihrer täglichen Bedürfnisse wegen an, weil in der gemeinschaftlichen Kasse kein Geld mehr war, um die Kosten zu bestreiten, sondern alle schon seit langer Zeit ihre Maitressen, ihre Söhne und ihre Töchter aus ihrem eignen Beutel unterhielten. Es war ihnen eine große Freude, zu sehen, wie sehr ich dadurch beängstigt war, sie selbst stahlen und raubten, was sie nur konnten, damit ich, wenn ich ihnen das Nöthige nicht reichen könne, entweder in der Disciplin nachlassen, oder auch mich entfernen müsse. Alle Leute der Gegend waren gleich roh, gleich ungesittet, ich fand also keinen, der mir einige Stütze oder

Trost

Troſt hätte leihen können. Außer dem Kloſter drängte mich der Tyrann und ſeine Trabanten, innerhalb der Mauern plagten mich die Mönche; da paßte vollkommen des Apoſtels Spruch auf mich: drauſſen Streit, drinnen Angſt. Täglich bedachte, täglich beweinte ich das unglückliche Leben, welches ich führte, wie unnütz für mich ſelbſt, wie fruchtlos für andere ich arbeite, wie ich ehemals den Weltgeiſtlichen ſo nützlich geweſen, ihnen um der Mönche willen entſagt habe, und nun, weder ihnen noch den Mönchen nützlich ſeyn könne; ſo daß man mit Recht von mir ſagen könne, der Mann hat begonnen, aber nicht ausgebaut. Ich verzweifelte gänzlich, wenn ich bedachte, was ich verlaſſen hatte, und überlegte, was mir noch drohe. Jetzt ſchienen mir meine vorigen Trübſale nichts zu ſeyn, und bei mir ſelbſt ſeufzte ich: Mir iſt recht geſchehen, warum verließ ich den Paraklet, ſtürzte mich ſelbſt in eine ſichere Verzweiflung, und warf mich in die Gefahr, um der Drohung zu entgehen. Beſonders ängſtigte es mich, daß, als ich mein Bethaus verließ, ich für den Gottesdienſt nicht ſo ſorgen konnte, wie ich wohl gewollt hätte; denn mit dem geringen Kapital, welches ich geſammelt hatte, konnte ich kaum einen Menſchen unterhalten, der dort Meſſe leſe. Allein der Tröſter ſelbſt ſorgte für ſein Bethaus, und brachte aufs neue meinem Herzen einen wahren Troſt. Der Abt von St. Denys nämlich behauptete, das Kloſter

Argenteuil, in welchem meine Gattin Heloise den Schleier genommen, habe ehemals zu seinem Kloster gehöret, wollte es durchaus wieder an sich ziehen, und ließ die Nonnen, deren Priorin meine ehemalige Geliebte war, gewaltsam heraustreiben. Als die Nonnen sich nun die eine hierhin; die andere dorthin, zerstreuten, so hielt ich dieses für eine Gelegenheit, für mein Bethaus zu sorgen. Ich kehrte in dasselbe zurück, und lud Heloise mit einigen Nonnen, welche noch bei ihr waren, in das Bethaus ein. Bis 1793 blieb Paraklet ein Nonnenkloster, in diesem Jahr ward die Aebtissin reformirt, sie ward also mit ihren Nonnen herausgejagt, blieb aber der Tracht und dem Leben nach Nonne bis an ihren Tod. Sobald sie da war, schenkte ich ihr das Haus nebst allem was dazu gehörte; diese Schenkung an die Nonnen und alle nach ihnen dort befindlichen von demselben Orden, bestätigte späterhin Pabst Innocenz der zweite, auf dringendes Bitten des Bischoffs der Diöces. Zuerst lebten sie freilich dort jämmerlich, und waren eine Zeit lang in Verlegenheit; allein die göttliche Barmherzigkeit, welcher sie so fromm dienten, nahm sich ihrer an, bewieß sich an ihnen, als ein wahrer Tröster, und machte die nahe wohnenden Menschen gütig und mildthätig gegen sie. Und (bei Gott!) sie gewannen in einem Jahre mehr irrdische Vortheile, als ich, wenn ich hundert da gewesen wäre, würde gewonnen haben. Je schwächer das weibliche Ge-

schlecht ist, desto mehr rührt ihr Bedürfniß das Mitleiden, und desto angenehmer ist ihre Tugend, Gott und den Menschen. Gott verlieh aber meiner Schwester *) solche Gunst in aller Augen, daß die Bischöffe sie wie ihre Tochter, Aebte wie ihre Schwester, Layen wie ihre Mutter liebten, alle aber ihre Andacht, ihre Klugheit, ihre unvergleichlich sanfte Geduld in allem bewunderten. Je seltner sie sich zeigte, denn sie schloß sich oft ein, um desto ungestörter sich geistlichen Betrachtungen und andächtigen Gebeten zu widmen, desto eifriger suchten die Layen ihre Gegenwart, ihre geistlichen Ermahnungen und Tröstungen. Da mich alle Nachbarn des Klosters beschuldigten, daß ich nicht alles thäte, was ich könnte, um ihrem Mangel abzuhelfen, daß ich wenigstens durch meine Predigten ihnen Vortheil bringen könne, so ging ich oft dahin, um es wenigstens meines Theils an nichts mangeln zu lassen. Allein auch hier verschonte mich der Neid nicht, und über das, was ich aus bloßer christlicher Barmherzigkeit that, klagte man mich nach der bekannten Verkehrtheit der Menschen sehr unverschämt an. Man redete mir nach, ich thäte es aus sinnlichem Wohlgefallen, weil ich nie von meiner Geliebten lange abwesend seyn könne. Allein ich bedachte, daß man den heil. Hieronymus auf eine ähnliche Weise wegen seines Umgangs mit der Paula beschuldigt habe; und wenn ich dieser Verläumdung eines

*) Er nennt Heloise absichtlich so.

so großen Mannes gedachte, so gereichte mir dieses zu nicht geringem Troste, und ich sagte: Wenn meine Feinde noch einen Grund hätten, sinnliche Vergehungen bei mir voraus zu setzen, wie würden sie mich dann verläumden! Jetzt hat aber Gottes Barmherzigkeit jeden Grund zu einem solchen Verdacht hinweggenommen, wie kann, da die Möglichkeit das Schändliche zu üben aufgehoben ist, noch der Verdacht da seyn?

Unverschämter, als diese Beschuldigung, kann man nichts denken. Denn die orientalischen Könige gebraüchen ja zur Bewachung ihrer Weiber Verschnittene, und der berühmte Kirchenlehrer Origines, der Frauen unterrichten wollte, legte, um allen Verdacht zu vermeiden, um Aergerniß zu verhüten, Hand an sich selbst. Doch glaube ich, war mir die göttliche Barmherzigkeit in einem Stücke gnädiger als ihm, denn, er wird allgemein beschuldigt, daß er unvorsichtig darin gehandelt habe; mir kann dies nicht zur Last fallen, da ich es durch fremde Hände erlitt. So ward ich ohne mein Zuthun zu dem Geschäft des Origines tüchtig gemacht, und, da ich im Schlafe überfallen wurde, war der Schmerz geringer. Je weniger mich damals meine Wunde schmerzte, desto tiefer fühlte ich jetzt die Schande der üblen Nachrede, denn richtig heißt es: ein guter Name ist besser denn viel Gold. Wie sehr würden die Verläumder, Christus, die Apostel und die Prophe-

ten herabgesetzt haben, wenn sie zu ihrer Zeit gelebt hätten; denn bekannt ist es, daß immer Weiber Jesu und den Aposteln gefolgt sind, und daß sie allen Predigten derselben beigewohnt haben. Wer von den Aposteln nicht glauben will, daß andächtige Frauen mit ihnen gezogen, der lese das Evangelium, und er wird finden, daß sie sie nach dem Beispiele des Herrn selbst dazu aufforderten. Der Pharisäer, der beim Lucas *) sagt: wäre er ein Prophet, er wüßte, was für ein Weib ihn berührt, wüßte, daß sie eine Sünderin ist, hätte, wie mir scheint, mit mehr Wahrscheinlichkeit einen Argwohn auf unseren Herrn werfen können, als jene Menschen auf mich, sie hätten es gewiß sehr bedenklich gefunden, daß der Herr seine Mutter einem jungen Manne empfiehlt, und daß die Propheten so oft bei Wittwen einkehren, und mit ihnen umgehen. Was hätten diese Verläumder wohl gesagt, wenn sie den Malchus, einen gefangenen Mönch, dessen der heil. Hieronymus erwähnt, in einem Zimmer mit seinem Weibe angetroffen, und auch mit ihr dort leben gesehen hätten? Der heil. Hieronymus hingegen rühmt es, und sagt: „Es war dort ein alter Mann,, aus der Gegend gebürtig, und in einem Zimmer mit ihm eine alte Frau. Beide waren sehr andächtig, und besuchten die Kirche so fleißig, daß man sie für Zacharias und Elisabeth hätte nehmen sollen, nur daß kein Johannes in ihrer Mitte war.“ Warum tadeln die

*) Luc. VIII.

Leute, die mich verläumden, jene heiligen Männer nicht, die, wie wir lesen, und selbst noch täglich sehen, Nonnenklöster gründen, den Gottesdienst daselbst halten, und darin dem Beispiel der Apostel zu folgen glauben, welche sieben Diakonen für den Tisch und die Besorgung der Geschäfte der Weiber bestellten. Das schwächere Geschlecht bedarf ja so sehr der Hülfe des Stärkeren, daß der Apostel will, daß jederzeit ein Mann den Weibern als Haupt vorstehe. Zum Zeichen, daß der Mann das Haupt sey, verlangt er auch, daß die Weiber verschleiert seyen. Gegen des Apostels Willen, streitet es daher auch, daß schon seit langer Zeit der Gebrauch eingerissen, den Weibern Aebtissinnen, wie den Männern Aebte, vorzusetzen, und daß Männer und Weiber einer Regel unterworfen werden; da doch in dieser Regel mehreres enthalten ist, was wohl von Männern, aber nicht von Weibern, so wenig gebietenden als gehorchenden, gefordert werden kann. An vielen Oertern sehen wir sogar die natürliche Ordnung umgekehrt, und Aebtissinnen über Mönche gesetzt, die an der Spitze des Clerus stehn, der wiederum dem Volke vorsteht. Verkehrte Sitten! jenen wird ja dadurch ein Mittel an die Hand gegeben, diese um so eher zu schlechten Diensten zu verführen, weil sie ihnen vorstehen und ein schweres Joch auf sie gelegt haben. Diese Betrachtungen bewogen mich, aller Nachrede ohngeachtet für die Schwestern jenes Klosters zu sor-

gen, und mich ihrer, so viel ich konnte, anzunehmen. Weil ich bei ihnen in großer Achtung stand, besuchte ich sie auch persönlich; ich suchte bei ihnen, wie im Hafen, Ruhe und Sicherheit vor dem Sturm der Plagen, mit denen ich von meinen geistlichen Söhnen heftiger verfolgt wurde, als ehemals von meinen Brüdern, und ich wollte, weil ich diesen durchaus nicht nützlich seyn konnte, wenigstens den Nonnen es seyn. Dies mußte mir eben so heilsam seyn, als es ihnen nothwendig war. Bald hatte mich aber ein böser Dämon so mit seinen Stricken umfangen, daß ich durchaus nicht mehr wußte, wo ich Ruhe finden sollte, oder nur leben könnte; unstät und flüchtig gleich Kain irrte ich umher, denn, von innen und von außen stürmte auf mich Angst und Kampf. Meine untergebenen Mönche verfolgten mich ärger, als vorher meine Feinde, ich hatte sie immer um mich, und war ihren Verfolgungen ohne Unterlaß ausgesetzt. Entfernte ich mich aus dem Kloster, so drohete meinem Leben Gefahr; befand ich mich im Kloster, so war ich immer den Gewaltthätigkeiten und hinterlistigen Kabalen meiner geistlichen Söhne, die mir als ihrem Abt, d. h. als ihrem Vater gehorchen sollten, ausgesetzt. Wie oft haben sie mir mit Gift nach dem Leben getrachtet! Das also, was einst den heil. Benedikt im ähnlichen Falle bewegte, seine entarteten Söhne zu verlassen, bewog auch mich endlich dazu; ich fürchtete mehr Gott zu versuchen, als ihm meine Liebe zu be-

weisen, wenn ich länger bei ihnen bliebe; ja es schien mir, als wenn ich mich dadurch frevelnd selbst preiß gebe. Da ich ihre Bosheit kannte, so nahm ich mich bei meinem täglichen Essen und Trinken sehr in Acht; allein sie versuchten selbst beim Abendmahle mich zu vergiften, und mischten Gift in den Kelch. Wie ich einmal zum Besuch nach Nantes reisete, um den kranken Grafen dort zu sehen, verweilte ich in dem Hause meines eignen Bruders, sie dachten also ich würde hier keine Hinterlist von ihnen besorgen, und wollten mich durch meinen eignen Bedienten vergiften lassen. Allein der Himmel fügte es, daß ich das Essen stehen ließ, das ein Layenbruder, den ich mitgebracht hatte, ohne etwas zu argwöhnen, genoß, und davon starb. Der Bediente, dem sein Gewissen keine Ruhe ließ, entfloh, und ihre schlechte Gesinnung kam dadurch ganz an den Tag. Ich suchte ihren Nachstellungen, so gut ich konnte, zu entgehen, entzog mich selbst dem Convent in der Abtey, und hielt mich mit einigen wenigen in den Cellen auf. Allein auch hier stellten sie mir nach; sobald sie merkten, daß ich mich irgend wohin begeben wollte, mietheten sie Straßenräuber, daß sie mir an den Wegen und Heerstraßen aufpaßten. In diesen Aengsten stürzte ich eines Tages mit dem Pferde, und brach mir einen Halswirbel; und diese Wunde verursachte mir viel mehr Schmerzen, als meine erste berüchtigte. Endlich belegte ich sie, da ich sie gar nicht mehr im Zügel hal-

ten konnte, mit der Exkommunikation, und nöthigte dadurch wenigstens einige, mir feierlich, selbst eidlich zu versprechen, daß sie von der Abtey sich ganz entfernen, und mich nicht weiter beunruhigen wollten. Sie verletzten nochmals Eid und gegebenes Versprechen, und mußten dann, in Gegenwart des Grafen und des Bischoffs, einem von Innocenz dem Zweiten ausdrücklich dazu bevollmächtigten Legaten, das mir gethane Versprechen feierlich beschwören. Selbst dieses brachte sie nicht zur Ruhe. Denn als ich in meine Abtey, aus welcher ich die ärgsten Aufrührer jetzt verjagt glaubte, zurückkehrte, und glaubte mit den andern besser auskommen zu können, so fand ich diese noch weit schlimmer als jene. Kaum konnte ich ihnen, die mir jetzt nicht mehr mit Gift, sondern mit dem Degen droheten, durch den Schutz eines angesehenen Herrn im Lande entgehen. Noch bis heute droht mir diese Gefahr, noch scheint mir über meinem Nacken der Degen zu schweben, und ich athme selbst bei der Mahlzeit kaum frei. So erfahre ich dann das, was des Dionysius Schmeichler erfuhr, daß Macht und Reichthum Angst und Noth mit sich führt. Aus einem armen Mönche ward ich ein Abt, und in eben dem Maaße als ich reicher ward, ward ich auch elender; so daß mein Beispiel anderen, die nach solchen Würden so eifrig streben, zur Warnung dienen kann.

II.

Anmerkung zu der hist. calam.

Hier setzt Abälard noch einige Bemerkungen und biblische Stellen hinzu, die ich hier übergehe, wie ich an anderen Stellen gethan habe, statt deren will ich kurz die letzten Schicksale Abälards aufzählen. Es scheint, daß er sich, bald nachdem er diesen Brief geschrieben, aus seinem Kloster begeben, und seinen philosophischen Unterricht, an irgend einem andern Ort ertheilt habe. Der heil. Bernhard konnte es aber nicht vertragen, daß Abälard öffentlich lehren durfte, und seinen Ruhm verdunkelte, er verklagte ihn also bei dem Erzbischoff von Sens, und Abälard war zuerst fest entschlossen, sich zu vertheidigen. Ein Concilium ward nach Sens berufen, der König selbst (Ludwig VII.), wollte die beiden berühmten Gegner, den heil. Bernhard und Abälard, disputiren hören; allein Abälard, wie er in die Versammlung trat, hörte schon an den Sätzen, welche Bernhard aus seinen Werken ausgezogen hatte, und der Art, wie die Bischöffe diese aufnahmen, daß die Versammlung nicht geneigt seyn würde, seinen Gründen Gehör zu geben. Er protestirte deshalb und wandte sich an den Pabst. Das Concilium verdammte dennoch seine Lehre, es schickte aber die Verdammung und die Gründe

derſelben dem Pabſte ein. Der Pabſt beſtätigte alles, was das Concilium gethan hatte, und verdammte den Abälard zur Einſperrung; dieſer fand kein anderes Mittel dem Sturm zu entgehen, als ſich ſelbſt nach Rom zu begeben. Auf der Reiſe dahin, kam er zu ſeinem Freund dem Abt in Clugny, Petrus Venerabilis, dieſer behielt ihn bei ſich, und wirkte ihm ſeine Abſolution vom Pabſte aus. Damit man aber dieſes gleichſam aus Abälards eignem Munde höre, er ſich alſo vom Anfang bis zum Ende ſeines Lebens ſelbſt ſchildere, ſetze ich hier noch einen Auszug aus Berengars, ſeines Schülers, Schreiben, worin er den heil. Bernhard wegen der ungerechten Verdammung Abälards anklagt, und aus des Petrus Venerabilis Briefe, worin er Abälards Ende beſchreibt, her. —

Uebrigens iſt es bekannt, daß Abälard wie er ſtarb 63 Jahr alt war. Er lebte vom Jahr 1079 bis 1142.

III.

Berengars, des Schülers Abälards, Brief gegen den heiligen Bernhard, über die Verdammung Abälards auf dem Concilium zu Sens. Opp. Abael. pag. 302, sqq.

— — — Endlich zeigte sich am Tage, was lange verborgen gewesen, und die Schlange, welche so lange geschlummert hatte, wies ihren Stachel. Du (Bernhard), setzest jede Achtung aus den Augen, du machtest den Peter Abälard zum Ziel deiner Pfeile, ihn wolltest du aus der Lebenden Zahl stoßen und unter die geistlich Todten versezzen. Darum beriefst du ein Concilium nach Sens, ließest ihn zum Ketzer machen, und befahlst, ihn als einen Bastard aus dem Schoos der Kirche zu stoßen. Ihn, der auf Christi Wegen wandelte, überfielst du wie einen Meuchelmörder, und beraubtest ihn, wie man einst Christus beraubte, des Kleides ohne Naht. Du predigtest dem Volke, daß es für ihn bete, im Innern deines Herzens war es schon beschlossen, ihn aus dem Christenthume zu treiben. Was sollte das Volk thun? wie beten, da es für keinen beten konnte? Du Mann Gottes, du Wunderthäter, der du zu Jesu

Füßen mit der Maria saßest, und alle Worte der Liebe in deinem Herzen bewahrtest, du hättest vor Gottes Angesicht den reinsten Weihrauch des Gebetes darbringen sollen, daß der, den du angeklagt, daß Petrus seinen Sinn ändere, und so werde, daß kein Argwohn ihn treffe. Du aber wolltest lieber beten, daß er so seyn und bleiben möge, daß er dir Anlaß gebe, ihn zu verdammen. Nach dem Mittagessen ward des Petrus Buch in die Versammlung der Bischöffe getragen, und einer mußte mit heller Stimme Peters Werkchen abschreien. Voll Haß gegen Peter und voll süßen Weines zugleich, schrie er lauter, als man es verlangt hatte. Bald darauf sah man die geistlichen Herren schimpfen, stampfen, lachen, Possen treiben, woraus man denn leicht sehen konnte, daß sie nicht Christo, sondern dem Bacchus opferten. Bei der ganzen Verhandlung wurden die Becher zusammengestoßen, die Kehlen der Bischöffe genetzt, der Wein gepriesen. Kam nun ein fein gedachter, ein göttlicher Satz, dann fühlten die hochheiligen Herren alle bei den ungewöhnlichen Lauten desselben, sich das Herz zerschnitten, knirschten mit den Zähnen über Peter, und mit Maulwurfsaugen sahen sie über den Philosophen hinaus. Das Ungeheuer, schrieen sie, sollten wir leben lassen? Wie die Juden über den Heiland, riefen sie weh! über ihn, und sprachen: Sieh! der zerstört den Tempel des Herrn! So beurtheilen Blinde die Worte des Lichts, gegen das Or-

gan der Dreieinigkeit redet die Beredsamkeit der Becher; so nagen Hunde das Heilige, und Schweine fressen die Perlen. Im Buche der Weisheit steht: „wer Pech angreift, besudelt sich;“ diesem könnte ich einen andern Satz gegenüber stellen: „wer Wein berührt, den macht er unrein.“ Die nüchternen Bischöffe hatten nur das reine Blut der Traube getrunken, und kein Wasser hatte des Weines Jungfrauschaft befleckt. Die ersten Philosophen der Kirche hatten ihrer Kehlen Fässer mit lebendigem Weine getränkt. Bald wirkte die Wärme desselben so auf ihr Gehirn, daß aller Augen in den Todesschlummer des Schlafes sich senkten. Der stützt sich auf seinen Ellbogen, um seine Augen mit dem gewünschten Schlaf zu erquicken, ein anderer sucht, an ein weiches Kissen gelehnt, Erleichterung für seine ermüdeten Augenlieder, ein dritter senkt sein Haupt auf die Knie, und er schläft ein. Wenn der Vorleser unter Peters Saaten eine Distel gefunden zu haben glaubte, rief er den tauben Ohren der heil. Herren. Verdammt ihr dies? Dann riefen einige, die glücklicherweise noch beim Vernehmen des Tons der letzten Sylbe erwachten, mit hängendem Haupte und schläfriger Stimme: wir verdammen es. Der Lärm und das Geschrei weckte die übrigen auch, und um doch mit einzustimmen, ließen sie die erste Sylbe weg und riefen: „dammen, dammen, dammen,“ nach. Der eine von ihnen, der Präsident der Versammlung, der Abt Bernhard, er-

hob als Prophet seine Stimme, und sagte: „ihr habt recht, es ist nöthig, daß einer von dem Volke umkomme, damit nicht das ganze Volk vergehe! Von dem Tage an dachten sie den unglücklichen Peter zu verderben. Besonders da noch ein anderer Bischoff von Bedeutung, dessen Beifall den vieler andern nach sich zog, in der Versammlung saß und ihren Eifer lobte. Er trat am Tage nach der Verdammung, noch voll vom Rausche des vorigen, auf, und rief: Ihr Brüder wohl thatet ihr, daß ihr die Gefahr von der christlichen Religion abwendetet! damit euer Glaube nicht getrübt, und das reine Auge der Taube durch keinen Flecken entstellt werde. Zu diesem Unsinn setzte er noch vielen andern ähnlichen hinzu, und schloß: „Peter denkt immer neue Sachen aus, er stört immer die Ruhe der Kirche." War es ein Wunder, wenn alle in Verwünschungen gegen ihn ausbrachen? — Abälard, von so vielen Bedrängnissen auf einmal umgeben, ergriff, wie eine Freistatt, die Appellation an den römischen Stuhl. Er sagte: „ich bin ein Sohn der römischen Kirche, mag sie über mich als einen Gottlosen richten. An den Pabst appellire ich!" Aber Bernhard, auf den sich der übrige Hause der Bischöffe verließ, sagte nicht wie der Präfekt zu Paulus, auf den Cäsar hast du dich berufen, zum Cäsar sollst du gehen. Nein, er berichtete selbst eilig alles, was verhandelt worden war, dem apostolischen Stuhle, und sogleich flog von

dorther eine Bulle durch alle Französische Kirchen, die Peter und seine Lehre verdammte. So ward denn jener Mund, woraus Vernunft strömte, jene Trommete des Glaubens, verdammt! Aber, Gott! abwesend, ungehört, nicht überführt, verdammt! Damit man aber sehe, was mein Lehrer dabei dachte, wie unschuldig er war, setze ich seinen Brief an Heloisen, den er nach der Verdammung schrieb, hieher:

„Die Logik, theure Heloise, machte mich der Welt verhaßt. Meine Verketzerer sagen, daß ich zwar in der Logik sehr stark sey, meinen Paulus aber nicht inne habe. So nehmen sie mir hämisch in eben dem Augenblick, wo sie die Schärfe meines Verstandes rühmen, die Ehre der reinen Lehre; dies wirft mich nieder, weil meine Richter mehr durch eine vorgefaßte Meinung, als durch eigne Untersuchung geleitet werden. Nein, ich mag nicht Philosoph seyn, wenn ich mit Paulus im Widerspruch stehe. Nicht Aristoteles, wenn ich dadurch von Christo abweiche, denn es ist kein anderer Name im Himmel, durch den wir glücklich werden. Ich bete zu Christo, der zu des Vaters Rechten sitzt, ihn umarme ich mit den Armen des Glaubens, ihn, der im Fleische aus der Jungfrau, durch den Tröster geboren, wundervoll wirkte. Damit jede traurige Besorgniß und jeder Zweifel aus deinem Herzen gebannt sey, beschwöre ich dich, von mir zu glauben, daß ich

auf

auf denſelben Felſen mein Gewiſſen gegründet habe, auf welchem Chriſtus ſeine Kirche erbaute. Dieſen Fels will ich dir kurz beſchreiben. „Ich glaube, an Gott, Vater, Sohn und Geiſt, einen wahrhaftig weſentlichen Gott, deſſen Dreieinigkeit ſo iſt, daß gleichwohl die Einheit der Subſtanz bleibt. Ich glaube, daß dem Vater der Sohn in allem gleich ſey, an Ewigkeit, an Willen, an Macht, an That.“ Ich verwerfe des Arius Ketzerei, welcher, von verkehrtem Sinn getrieben, Grade in der Gottheit annimmt. Auch glaube ich den heil. Geiſt in allem mit Vater und Sohn von einer Subſtanz und völlig gleich, wie auch meine Schriften bezeugen, daß ich ihn unter dem Namen Güte begriff.

Ich verwerfe die Irrlehre des Sabellius, der Vater und Sohn für eine Perſon nahm, und den Vater leiden ließ *), daher man ſeine Sekte die Patripaſſianer nannte. Ich glaube auch, daß dieſer Sohn Gottes, des Menſchen Sohn geworden ſey; daß er aus zweien Naturen, und in zwei Naturen, nur eine Perſon gehabt habe; daß er, nachdem er die Pflichten der Menſchheit erfüllt, gelitten habe und geſtorben ſey, auferſtanden und gen

*) Daß Abälard glaubt, Sabellius ſey nur darum Ketzer, weil er ein Patripaſſianer geweſen, darf um ſo weniger befremden, da eigentlich erſt Walch Hiſt. der Ketzereien, Theil 11. pag. 14 — 63, dieſe Meinung widerlegt hat.

Himmel gefahren, und die Lebenden und Todten richten werde. „Ich glaube, daß durch die Taufe alle Sünden vergeben werden; daß wir, um das Gute anzufangen und zu vollenden, der Gnade bedürfen, und wenn wir gefallen, daß wir dann durch Buße wieder zum Heile gelangen können. Ueber die Auferstehung des Fleisches brauche ich nichts zu sagen, da ich umsonst mich rühmen würde, ein Christ zu seyn, wenn ich nicht an eine Auferstehung glaubte. Dies ist der Glaube, auf welchem ich verharre, und durch diesen hoffe ich allein mein Heil. Mit diesem erfüllt, fürchte ich das Zischen der Scylla nicht, verlache der Charybdis Strudel, und bebe vor dem todbringenden Gesange der Syrenen nicht. Wenn ein Sturmwind daher brauset, so stürzt er mich nicht um, wenn ein Wirbelwind kreiset, so entwurzelt er mich nicht; denn mein Haus ist auf einen Felsen gegründet." —

Hätte nicht, so fährt Berengar fort, ein solcher Glaube Schutz an Peters Stuhle verdient? allein den Zugang zur Barmherzigkeit hatte Bernhards schlaue Beredsamkeit verschlossen.

IV.

Opera Abaelardi pag. 340—42.
Petrus Venerabilis an die Heloiſe.

— — — Obgleich wir dich bei uns zu ſehen nicht hoffen dürfen, ſo ward uns doch das Glück zu Theil, deinen, denn ſo darf ich ihn nennen, deinen mir immer theuren Peter, den wahrhaft chriſtlichen Philoſophen bei uns zu beſitzen. Eine beſondere göttliche Fügung brachte ihn in ſeinen letzten Lebensjahren nach Clugny, und verlieh uns in ihm einen Schatz, welcher koſtbarer als Gold und Edelſteine iſt. Wie ſehr wir alle, die wir ihn in Clugny ſahen, ſeine heilige, demüthige und andächtige Lebensweiſe bewundern, läßt ſich mit Worten nicht ausdrücken. Ich erinnere mich nie jemand demüthiger, als ihn, geſehen zu haben. Obgleich er unter der großen Anzahl unſerer Mönche durch mich den Grad eines Superiors hatte, ſo erſchien er dennoch in ſeiner Kleidung, wie einer der niedrigſten. Wenn er bei Proceſſionen mit mir den übrigen voranging, ſo ſtaunte ich, wie demüthig ein Mann, deſſen Name ſo weit und breit berühmt iſt, einhergehe und er ſich ſelbſt ſo

sehr verachten könne. Wie es viele giebt, die ihre Mönchskleidung nicht kostbar und prächtig genug haben können; so war er im Gegentheil mit dem schlechtesten Gewande zufrieden, und suchte nichts weiter. Eben so war er in seinem Essen und Trinken und der ganzen Pflege seines Körpers; nicht blos unnöthige Dinge, sondern selbst Bedürfnisse verschmähte er für sich, und rieth andern sie zu verwerfen, durch Lehre und Beispiel. Er las beständig, betete oft und redete wenig, außer wenn ihn die Brüder freundlich um seinen Rath ersuchten, oder er in der Versammlung ihnen denselben ertheilen mußte. Sobald meine Bemühungen ihn mit der Kirche wieder ausgesöhnt hatten, ging er sehr oft zum Abendmahle. Doch kurz! sein immer denkender, immer andächtiger Geist lehrte und betete ohne Unterlaß. So lebte er mit uns die letzten Tage seines Lebens, und als er am Ende an mehreren körperlichen Beschwerden, (der Krätze,) litt, so sandte ich ihn nach Chalons. Hier hatte ich ihm in der Nähe der Stadt einen Aufenthaltsort an der Saone verschafft, der wegen seiner schönen Lage, (der schönsten in ganz Burgund,) besonders für seine Gesundheit zuträglich schien. Auch hier blieb er seiner alten Gewohnheit getreu, und war immer mit Büchern beschäftigt, so viel es ihm nur sein Zustand erlaubte, und wie wir von Gregor dem Großen wissen, war auch er nie einen Augenblick ohne zu lesen, zu schreiben, oder zu

dictiren. Bei diesen Beschäftigungen kam endlich zu ihm der Engel des Evangeliums, und fand ihn nicht wie viele andere schlafend, sondern wachend. Er fand ihn ganz wachend und rief ihn, nicht wie die thörichten, sondern wie die klugen Jungfrauen, zur himmlischen Hochzeit. Er hatte Oel in seiner Lampe; denn er war sich eines reinen und frommen Lebens bewußt. Eine schwere Krankheit ergriff ihn, sie brachte ihn gar bald an den Rand des Grabes. Alle Mönche des Klosters St. Marcell können bezeugen, wie andächtig, wie rechtgläubig er sein Glaubensbekenntniß ablegte, und seine Sünden bekannte; mit welcher Innigkeit er die letzte Oelung und das Abendmahl empfieng, und wie inbrünstig er seine Seele dem Herrn empfahl, ehe er entschlief. Ihn, theuere Frau, den erst das Band sinnlicher Liebe, dann der festere Knoten christlicher Barmherzigkeit an dich knüpfte, ihn, unter dem und mit dem du dem Herrn gedient hast; möge der Herr dir bewahren, und ihn dir wieder geben an jenem Tage, wenn die große Trommete ertönt. Gedenke indessen im Herrn immer seiner, und vergiß nicht, mich und die Brüder und Schwester meines Ordens, im Gebete Gott zu empfehlen.

Heloiſe an den Abt Peter.

— — — Theurer Abt, guter Herr, ihr hieltet im vorigen Jahre, den 16. November die Meſſe bei uns, und empfohlet uns dem heiligen Geiſte; im Kapitel ſpeiſetet ihr uns mit euren beredten Worten, ſchenktet uns den Leichnam Peters unſeres Lehrers, geſtattetet uns die Vortheile der Nonnen, des Ordens von Clugny. Mich, die ich nicht den Namen eurer Magd verdiente, beehrtet ihr in eurem Schreiben mit dem Namen eurer Schweſter; und gabt mir einen beſondern Beweiß eurer Zuneigung dadurch, daß ihr mir gewährtet, daß nach meinem Tode der Orden zu Clugny mir drei Jahre Seelenmeſſe halte. Ihr verſpracht mir, ihr wolltet mir dieſe Gunſt durch Brief und Siegel zuſichern. Möge es euch alſo gefallen, mein Bruder, oder mein Herr, zu erfüllen, was ihr verſpracht. Schickt mir auch, wenn es euch gefällig iſt, ein unterſiegeltes aber offenes Pergament, worauf meines Gatten Abſolution geſchrieben iſt, damit ich es an ſeinem Grabmahle, das bei uns errichtet iſt, aufhängen kann. Gedenkt auch aus Liebe zu Gott und mir des Aſtrolabium *), daß ihr für ihn vom Pariſer, oder

*) Ihres Sohnes.

einem andern Bischoff eine Präbende erhaltet. Gott erhalte euch gesund, und schenke uns bisweilen eure Gegenwart. —

Petrus Venerabilis an Heloise.

— — — Ich thue für euch, was ich kann; denn schon ehe ich euch sahe, besonders aber seit ich euch persönlich kennen lernte, bin ich euch mit christlicher Liebe vor allen zugethan. Das Geschenk der dreijährigen Seelenmessen, welches ich, wie ich bei euch war, euch gestattete, bestätige ich euch jetzt durch Brief und Siegel. Auch schicke ich euch, wie ihr mir auftruget, des Magister Peters Absolution auf Pergament geschrieben, und gleichfalls untersiegelt. Gerne werde ich eurem Astrolabium, den ich um euretwillen als den meinen betrachte, eine Präbende an einer Kirche zu verschaffen suchen; doch ist die Sache schwierig: denn schon bei manchen Gelegenheiten habe ich erfahren, daß die Bischöffe sehr ungern Präbenden bei ihren Kirchen geben, indeß werde ich thun, was ich kann, um euch zu dienen.

Peter Abälards Absolution.

Ich Peter Abt von Clugny, der den Peter Abälard zum Mönch von Clugny angenommen, und seinen heimlich fortgebrachten Körper der Heloise, Aebtissin von Paraklet und ihren Nonnen geschenkt habe, spreche ihn vermöge meines Amtes, im Namen Gottes und aller Heiligen, von allen seinen Sünden los.

Zweite Abtheilung.

Abälards Philosophie.

Abälards Philosophie, besonders seine theologischen Meinungen im Zusammenhange aufgestellt.

Einleitung.

Die Meinungen eines alten Philosophen von solchem Ruf, als der ist, in welchem Abälard stand, ins Gedächtniß zu rufen, wird keinem unnütz scheinen, der nur einigen Antheil an den Forschungen nimmt, welche die Natur des Menschen und der Gottheit betreffen. Sollte das System dieses Philosophen, wegen theologischer Spitzfindigkeiten, einigen weniger Interesse zu haben scheinen, so werden diese schon wegen des Hanges unserer Zeiten zum Platonismus, die Spur desselben auch in den finstern Zeiten des Mittelalters gerne aufsuchen. Doppelt anziehend aber werden gewiß diese Meinungen dann werden, wenn wir in einem Mann, den man gewöhnlich als den Urheber der kalten sophistischen Lehre, die wir Scholastik nennen, ansieht, einen wahrhaft

philosophischen Kopf erkennen, der mitten in finsterer Barbarei, wie eine leuchtende Fackel seinen Zeitgenossen erscheint; als der Ketzerei verdächtig, schon zu seiner Zeit verkannt, und von den folgenden Generationen nicht mehr geachtet wird.

Jeder Philosoph wird, wie jeder Mensch und jeder Schriftsteller, minder oder mehr, dem herrschenden Geiste seiner Zeit folgen müssen, und wenn wir, die wir nach ihm leben, ihn selbst und seine Meinungen sehen wollen, so müssen wir von dem, was der Zeit, in der er lebte, eigen war, abgehen, und mehr errathen als beweisen wie er dachte. Aus dieser Ursache wird ein bloßer Auszug aus den Worten eines Schriftstellers, oder eine Darstellung seiner Meinungen, welche nicht in seinem Geiste gearbeitet ist, den Schriftsteller selbst nie bezeichnen können, weil sie zugleich das eigne und die Hülle, welche die Zeit nothwendig machte, enthält. Es bedarf einer freien Ansicht des Mannes, aus dem Studium seiner Schriften erwachsen. Diese Ansicht zu gewinnen, ist bei Abälard schwieriger, als es bei andern Philosophen seyn würde, theils weil wir nicht alle seine Schriften mehr besitzen, theils weil die Schrift, auf welche wir uns gewöhnlich stützen, die institutio theologiae, in ihren Theilen nicht streng systematisch zusammenhängt, sondern nur aus Stücken besteht, die den Inhalt gemein haben; theils endlich, weil Abälard aus

Gründen, von denen ich sogleich sprechen werde, weniger als irgend einer seiner Zeitgenossen mit seinen Meinungen gerade heraustreten durfte. Man muß eben deshalb mehr das, was Abälard hier und da gleichsam von Ungefähr entschlüpfte, als das, was er absichtlich vortrug, aufsuchen. Darum ist auch seine Erklärung des Briefes an die Römer eben so bedeutend oder noch wichtiger, in Rücksicht verschiedener seiner Meinungen, als jene Hauptschrift, an die sich Cramer allein hielt. Uebrigens hat er diese institutio theologiae zwei Mal bearbeitet, ohne bei der zweiten Bearbeitung etwas anders zu thun, als daß er verschiedenes weiter ausführte, und verschiedene Stellen hinwegließ oder abkürzte. Wenn man nicht auch das rechnet, daß er in der zweiten Ausgabe heidnische Beispiele und Citate heidnischer Schriften mit christlichen zu vertauschen sucht. —

In der Zeit, in welcher Abälard lebte, war man nur zu theologischen Spekulationen geneigt, dies ist leicht erklärlich, wenn man weiß, daß nur Theologen sich mit Wissenschaften abgaben. Diese Erscheinung, daß damals alle philosophische Forschungen eine theologische Tendenz erhielten, war aber nicht blos die Folge eines geistlichen Despotismus, wie man wähnt, sondern eine weise Veranstaltung der Vorsehung, um der Menschheit, wenigstens auf eine lange Zeit, das Gefühl ihrer überirdischen Natur zu erhalten.

Der feste Glaube jenes Zeitalters, welcher weniger auf sicherer Erkenntniß, als auf einem natürlichen Gefühl beruhte, würde die Angriffe einiger scharfsinnigen Köpfe nicht ertragen haben, jede Untersuchung philosophischer Art, welche man nicht mit der Theologie in Verbindung gebracht hätte, würde so gut als ein Angriff gewesen seyn; und würde nicht bescheidnen Zweifel, sondern Unglauben erzeugt haben. Ein Glück war es daher, wenn alles nur auf jenes theologische System, das einmal fest stand, zurückgeführt wurde. Natürlich konnte aber dem denkenden Kopfe dieses System in der Form, in welcher es da stand, nicht gnügen, er mußte Ideen an das zu knüpfen suchen, was dem Volke als rohe Masse, oder als bloße äussere Materie genug war. Der Denker jener Zeiten suchte also dem System eine Seite abzugewinnen, von welcher betrachtet, es ihn und den, der wie er dachte, befriedigte. Um diese gewinnen zu können, mußte er die rohen Gestalten, die das Volk anbetete, in geistige Bilder verwandeln, und sich zu einer andern Ansicht des Kirchensystems erheben. Damit er aber ruhig vor Verfolgungen an dieser Ansicht sich weiden könne, mußte er Spitzfindigkeiten, die ihn selbst täuschten, und andere bewogen, einen andern Sinn, als den nächsten, in seine Worte zu legen, erfinden. Dies könnte man freilich eine Selbsttäuschung oder absichtlichen Betrug nennen, könnte den, der ihn anwandte, der Unredlichkeit und Verstellung an-

klagen. Dieſe Beſchuldigung aber träfe nur dann jenen Mann, wenn er abſichtlich täuſchte, oder wenn er, im Fall er anders dachte, als er ſprach, eine Lüge, ein Syſtem, welches keine Wahrheit enthielt, gewählt hatte, um es durch ſeine Spekulation zu verſchönern, und den Irrthum des Volks den Philoſophen aufzudringen. Allein wenn es wahr iſt, daß in allen vorgeblichen oder wirklichen Offenbarungen etwas mehr als menſchliches iſt, daß die Wahrheit in tauſend verſchiedenen Geſtalten, in den Syſtemen aller poſitiven Religionen, nur in einem weniger deutlich und weniger beſtimmt, als in dem andern enthalten iſt, ſo wird man finden, daß Volk und Philoſophen auf dieſe Weiſe allein können zuſammen ausgeſöhnt werden. Der Philoſoph bedarf der Spekulation, um die Tiefe des menſchlichen Geiſtes aus ſich ſelbſt zu erkennen; das Volk der Geſchichte, um ſie zu glauben; für beide ſorgte das Chriſtenthum, und in Abälards Zeiten der Katholicismus. Abälard ging alſo einen Weg, den ihm viele der Kirchenväter andeuteten, mit mehr Beſonnenheit vielleicht, als ſie ihn gegangen waren. Denn ich möchte nicht behaupten, daß gerade die Abſicht, welche ich ihm unterlege, ſeinem Verſtande deutlich vorſchwebte, ſondern ſie leitete ihn im Verborgenen, weil ſie dem menſchlichen Geiſte natürlich iſt. Methode iſt durchaus weder in ſeiner Einleitung in die Theologie, noch ſeiner andern Schrift, ſo dialektiſch auch einige Punkte

erörtert sind. Welchen Antheil seine Eitelkeit an diesen Schriften und den auffallenden Behauptungen darin hatte, mag man aus einigen Stellen seiner Selbstbiographie schließen. In keinem Fall scheint er mir groß gewesen zu seyn, weil sein lebendig Gefühl mächtiger war und wirkte, als kleinlicher Ehrgeiz thun konnte. Daß übrigens Abälard sehr oft statt Beweise, die man erwartet hätte, eine Menge Stellen aus profanen Auktoren und Kirchenvätern zusammengehäuft, ist weniger Schwäche der Urtheilskraft oder Mangel an richtiger Methode, als vielmehr ein Zwang, den ihm seine Zeit auferlegte. *)

Seine Zeitgenossen durften zu gewissen Zeiten alle Gründe verachten, und sogar dem, der sich vertheidigte, das Reden verbieten, sie durften aber nichts gegen Auctoritäten einwenden, welche aus Kirchenvätern genommen waren, woran es denn bei der großen Menge derselben, und der wenigen Einheit in den Werken der meisten, keinem fehlen konnte, mochte er übrigens behaupten, was er wollte.

*) Opp. Abaelardi edit. Paris 1616. 4. p. 21, in fin.

I.

Abälards Kenntniſſe.

Daß Abälard ſeinen Zeitgenoſſen in jeder Art von Kenntniſſen überlegen war, ſieht man auf allen Seiten ſeiner Schriften, beſonders wenn man ſie mit andern Schriften derſelben Zeit vergleicht, oder Abälards Gründe für ſeine Meinung mit des heil. Bernhards Einwendungen dagegen zuſammen hält. Abälard kannte von des Ariſtoteles Schriften durchaus nichts weiter, als die logiſchen; er war auch mit den Forſchungen der Alten über Natur und alles, was dahin gehört, vollkommen unbekannt; er kannte durchaus keine der naturhiſtoriſchen, ſpäterhin aus dem Arabiſchen in das Lateiniſche übergetragenen Schriften, dies ſieht man beſonders aus ſeiner Erklärung der Schöpfungstage. Dagegen war er mit allen Werken lateiniſcher Dichter, Redner, mit dem größten Theile der Kirchenväter, innig vertraut; dies beweiſet er durch Citate, welche er nicht aus oberflächlicher Kenntniß, oder durch Andere erhalten konnte. Er hatte die Dichter und Redner der alten Römer nicht blos obenhin ſtudirt; denn man kann kaum einige Seiten ſeiner Schriften leſen, ohne ſelbſt da, wo er nicht citirt, Remi-

niscenzen aus alten Schriftstellern zu finden. Virgil, Ovid, Lucan, Juvenal, sind ihm auf gleiche Weise im Gedächtniß, und sein an manchen Stellen wahrhaft klassisch römischer Styl *), wovon man in seiner Predigt auf den Apostel Johannes unter andern ein Beispiel findet, unterscheidet ihn nicht blos von seinen Zeitgenossen, sondern sogar von dem größten Theil der späteren Philosophen. Außer diesen zu seiner Zeit gewöhnlichen Kenntnissen aber, verstand er auch noch die hebräische und griechische Sprache, ob wir gleich nicht urtheilen können, in wiefern seine Kenntnisse derselben gründlich waren, oder nicht. Daß aber diese nicht ganz unvollkommen gewesen, läßt sich leicht daraus erkennen, daß er seine Heloise im Griechischen und Hebräischen so weit unterrichtet hatte, daß er von ihr behaupten konnte, sie verstünde die drei Hauptsprachen **), welche zum völligen Verständniß der heil. Schrift nothwendig seyen. In eben dem Briefe an die Heloise, wo er dies sagt, zeigt er, daß er mit der Art, wie man weltlich interpretiren könne, vollkommen bekannt sey. Zwar wendet er aus leicht begreiflichen Ursachen seine Sprachkenntnisse,

*) Opp. p. 906 — 7. die Wörter immarcessibilis, omnia possibila — hindern nicht, daß der Styl rein sey, sie sind die einzigen.

**) Opp. p. 260 sqq., in med. sola hoc tempore illam trium linguarum adepta peritiam videtur etc. etc.

einzelne Fälle ausgenommen, beim Erklären der Schrift nicht an; daß er aber, wenn es nöthig war, sie anzuwenden verstand, beweiset *) sein Brief an den heil. Bernhard über das Vaterunser, welches er die Nonnen im Kloster Paraklet, wo seine Heloise Aebtissin war, aus der Ursprache übersetzt, beten ließ, da man es an andern Orten nach der Vulgata zu beten gewohnt war.

Ob Abälard den Plato, vor dem er eine sehr große Ehrfurcht überall bezeigt, aus eigner Ansicht seiner Schriften kannte, ist zweifelhaft, und läßt sich so wenig bestimmt verneinen, als es sich bejahen läßt. Wenn es der Mühe werth wäre, und das scheint es fast zu seyn, so würde man durch eine genaue Vergleichung des Augustinischen Staats Gottes, die Sache wohl zu bestimmen im Stande seyn. **) Seine Erläuterungen des Begriffs von νοῦς, seine Bemerkungen über το αγαθον, scheinen zu verrathen, daß er jene Schriften aus eigner Ansicht kannte; wenn gleich der Umstand, daß er an anderen Stellen den Plato nur aus dem Augustin citirt, dagegen spricht; er sagt z. B. ausdrücklich, er habe die Zeugnisse der Platoniker für eine Dreieinigkeit

*) Opp p 244. sqq. hier hatte freilich wohl Abälard Unrecht, denn, obgleich die Bedeutung von επιουσιος nicht ganz gewiß ist, heißt es doch eher, quotidianus als supersubstantialis.

**) Abaelardi opp. p. 1025. —

nur aus dem Augustin *) genommen. Allein eben darin scheint mir eine Art von Geständniß zu liegen, daß er seine vertraute Kenntniß des Plato und seiner dunkelsten Schriften, nicht blos von andern entlehnt habe. Die Republik und den Timäus **) besonders, führt Abälard nicht allein an, sondern raisonnirt auch ohne sie anzuführen, sehr oft nach aus ihnen gezogenen Sätzen. Aus allem diesen sieht man wenigstens, daß Abälard mit dem System des Platonismus vollkommen bekannt war, daß er sich also zu einer andern Art von Glauben neigen mußte, als der seiner Zeitgenossen war; und wenn wir wissen, wie vieles damals der Philosoph, wenn er nur nicht als Volkslehrer auftrat, in seiner Schule behaupten konnte, wird es auffallend seyn, daß Abälard mit seinem eigenen System nicht offener heraustrat. Allein was ein anderer ungeahndet wagen durfte, konnte Abälard nicht; denn er hatte zwar Freunde, diese konnten ihm aber wenig nützen, weil sein Stolz, seine Kühnheit und selbst sein Ruhm ihm zu viele Feinde gemacht hatten. Wenn schon die wenigen Aeußerungen, welche der Orthodoxie der Kirche nicht ganz angemessen schienen, ihm so viele Verfolgungen zuzogen, was würde geschehen seyn, wenn er den Platonismus völlig offen und deutlich dargelegt

*) Thes. anecdot. Tom. V. p. 1191 — 93.

**) Thes. anecdot. Tom. V. p. 1176 sqq., dann p. 1336.

hälte? Erforderte nicht die Klugheit, daß er das, worin er von der Meinung des heil. Augustins abwich, versteckte, und, wie er auch that, den Augen seiner blödsinnigen Gegner entzog? Dadurch verwickelt er sich freilich oft in einen scheinbaren Widerspruch, er will zugleich den Blöden und Scharfsichtigen gefallen, seine Philosophie muß also schwankend und unsicher erscheinen, da er bald transcendental argumentirt, bald populär deutet und erklärt. Allein, wenn er für die wenigen besseren Köpfe, die ihn verstehen wollten und konnten, wie wir gleich sehen werden, Winke gegeben hatte, was kümmerte ihn der übrige Haufe? und doch brachten bei diesem im Gegentheil, seine Spitzfindigkeiten ihm Ehre und Ansehen. Daß übrigens seine Feinde nicht ganz Unrecht hatten, wenn sie ihn der Abweichung vom Kirchenglauben beschuldigten, wird man leicht einsehen, wenn man hört, daß er selbst sagt *): seine Absicht sey, den Kirchenglauben bei dem Verstande angenehmer zu machen. Dies widersprach aber durchaus der Lehre der Kirche, nach welcher jene Augustinischen Einfälle jetzt keine Anwendung mehr litten, und Gott ein körperliches Wesen war, dem man aber, um es von andern körperlichen Wesen zu unterscheiden, den Namen Geist gab, ohne mit diesem Worte eben einen bestimmten Sinn zu verbinden. Ganz Unrecht hatte man deshalb auch nicht, wenn man sich das Ein-

*) Opp. pag. 20. Vergl. mit 1060.

mischen des Verstandes in die Religion verbat. Der Mensch kann, so lange sein Verstand noch nicht gebildet ist, in jedem Steine, jeder Figur, kurz in jedem Dinge, welches Zufall oder Erziehung ihm in die Hände geben, die Ursache des undeutlichen, unentwickelten Gefühls seiner ewigen Natur finden, und dies Gefühl daran verkörpern, d. h. andächtig seyn. Sobald sich aber der Verstand in jenen rohen Zeiten einmischt, und Religion und Philosophie nicht für den einzelnen, sondern für eine ganze Schule sollen verbunden werden: so sind zwei Abwege offen, in deren einen sich auch in der That schon Abälards Schüler verloren. Entweder nämlich verwandelt man die Religion ganz in Spekulation, und macht sie zum Gegenstand, woran man seinen Verstand üben kann (Scholastiker), oder man verliert sich in Schwärmerei, und unterwirft den Verstand der Phantasie, glaubt philosophirt zu haben, wenn man nur schwärmte. (Marsilius Ficinus, Pico von Mirandola, u. a. m.)

II.

Abälards Gedanken vom Werth des Glaubens, und dem Verhältniß des Heidenthums und Chriſtenthums.

Obgleich Abälard ſeiner Lehre von Gott und deſſen ewigem Weſen, d. h. ſeiner ganzen Philoſophie, die hier folgenden Belehrungen über Chriſtenthum und Religion im Allgemeinen, nicht vorausgehen läßt, ſo ſchienen ſie mir dennoch weſentlicher, als das, was er voran ſchickt, und in eben dem Grad weſentlicher, als ſie verſteckter liegen. Sein ganzes Syſtem würde uns heller ſeyn, wenn wir ſeine Ethik, deren er in ſeiner Erklärung *) des Briefes an die Römer erwähnt, noch hätten; allein da dieſe verloren iſt **), müſſen uns einige Fingerzeige genügen ***). Nach ſeinen Grundſätzen macht nicht bloß der Glaube ſeelig, ſondern nur die daraus erwachſene Geſinnung, und der dadurch bewirkte Vorſatz des Handelns. Dies beſtimmt er noch näher, indem er darauf beſtehet, daß das Gute nur gut ſey, wenn es als Gegentheil des Böſen erkannt werde, und umgekehrt: weil das eine Wahre, dem kein Ge-

*) Opp. p. 560.

**) Die Schrift im Pezius kann es nicht ſeyn.

***) Thes. V. p. 1243. verglichen mit Opp. 524.

gentheil entgegen stehet, unseren Augen verborgen bleiben muß. Darauf beruhet nun seine Vertheidigung der Heyden, welche natürlich, sobald es ihm gelungen ist, sie durchzuführen, beweiset, daß er, wie viele der Platoniker, das Christenthum für eine Erscheinung hielt, an welche wir unsere Ideen knüpfen könnten, aber nicht absolut müßten; daß das, was eigentlich das Beseligende des Christenthums ausmacht, an keine bestimmte Erscheinung in der Zeit gebunden, sondern vielmehr etwas ewig in den menschlichen Seelen vorhandenes sey. Zwar, sagt er, könne Gottes Wesen nie begriffen werden (incomprehensibilem majestatem), allein man könne auch das, daß es unbegreiflich sey, doch nur dann erkennen, wenn man versucht habe, es zu begreifen. Dies hätten die Heyden und ihre Weisen gethan, und dadurch, daß sie menschliche Weisheit erlernt hätten, seyen sie fähig geworden, zu wissen, daß es eine göttliche gebe. Erkenntniß des göttlichen Wesens sey im Grunde eine Art von Begeisterung, von Eingebung durch Gottes Gnade, welche dem, der dieses Wesen oft zu ergründen versucht habe, zu Theil werde *). Diese Gnade werde ohne Unterschied Christen und Heyden geschenkt, Plato habe das wohl erkannt, und er lasse darum den Sokrates im Timäus zu dem Geist Gottes beten, und ihn um seine Unterstützung anrufen, die er auch erhalten habe. Dies

*) Theol. V. pag. 1251. sqq.

sey auch der einzige Grund, warum Plato und selbst die Brachmanen, die wahre Religion erkannt hätten, weil nämlich der göttliche Geist sie erleuchtet habe *). Weil die Ketzer von diesem Geiste nicht erleuchtet seyen, zweifelten sie an gewissen Sätzen, und aus eben dieser Ursache fehle es vielen Christen an der Aufnahme des Grundsatzes in die Handlung **). Mit der christlichen Handlungsweise könne doch eher der Heyde als der Christ ohne sie, auf die Vortheile der Religion Anspruch machen. Nichts sey mit dem, was eigentlich dem Christenthume zum Grunde liege, weniger verträglich, als die jüdische Gesinnung ***). Die jüdische Gesinnung aber bestehe darin, daß man das Gute nur ausübe, weil man zeitliche, oder doch wenigstens sinnliche Vortheile davon erwarte. Der Christ sey entweder kein Christ, oder es müsse ihn auch weder die Furcht der Strafe, noch die Lust nach irdischen Gütern, einem langen Leben, oder die Hoffnung der Belohnungen in einem andern (desiderium aeternorum) zu irgend einer Handlung antreiben. Im Gegentheil die bloße Liebe Gottes müsse der Zweck und die Ursach aller seiner Handlungen seyn. Eine sorgfältige Betrachtung zeige daher auch, daß das jüdische Gesetz mehr figürlich, als moralisch sey, daß hingegen das Gebot des Christenthums nichts

*) Thes. V. p. 1247.

**) Thes. V. p. 1205-12.

***) Thes. V. p. 1211.

anders sey, als das Naturgesetz selbst, nur auf eine andere Art gelehrt; da es sonst schon in der Brust des Menschen gelegen habe, und von heidnischen Philosophen gelehrt und ausgeübt worden sey *). Denn die Philosophen lehren, was Christus auch lehrte, daß alle Handlungen nur nach der inneren Gesinnung müßten beurtheilt werden; es sey also zwischen dem Gebot Christi und dem der Heyden kein Unterschied, als der Weg der Bekanntwerdung beider. Ja. Sokrates und Plato dachten rein christlicher, als manche christliche Lehrer, und selbst die berühmteren unter diesen scheuten sich nicht, die würdigen Erklärungen über das göttliche Wesen aus jenen zu nehmen. So z. B. behauptete Plato, daß die Gottheit und ihr Anschaun, das letzte Ziel alles unseres Strebens und unserer Handlungen seyn müsse, und daß ohne diese Idee alle Tugend mangelhaft und unvollkommen sey **). War das nicht dasselbe, was auch die Schrift an so vielen Stellen sagt, daß Gott das Alpha und das Omega sey, und: selig die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. Um diesen Vorzug Plato's von den christlichen Lehrern, die den Sinn Christi nicht genug aufgefaßt haben, einleuchtender zu machen, vergleicht er Plato's Vorschriften, mit dem Verfahren vieler Geistlichen seiner Zeit, und sagt:

*) Thes. V. p. 1211.

**) Thes. V. p. 1206.

Univ. Bibl.

Christliche Bischöfe *) rufen, um ihre Feste zu verherrlichen, Schauspieler, Gaukler und andere Leute, welche das Volk entweder verführen, oder doch wenigstens zerstreuen, und bezahlen diese mit dem Gelde, welches sie den Armen entziehen. Plato hingegen bannt aus seiner Republik sogar die Dichter, um nicht eine Zerstreuung der Gedanken zu veranlassen, welche mit der Idee seines Staats, wie mit dem Christenthume streiten würde **). Plato behauptet nämlich nicht, wie einige unbesonnene Eiferer für das Christenthum wohl behaupten möchten, sagt Abälard ***), daß die Dichter an und für sich schädlich seyen, eben so wenig, als das Studium der Rhetoren und anderer Schriftsteller der schönen Litteratur, denn diese allein können bey der gegenwärtigen Beschaffenheit der Dinge uns in den Stand setzen, Gegnern der Philosophie und des Christenthums die Spitze zu bieten; sondern nur, daß sie denen, welche sie nicht aus ernstlicher Absicht, sondern bloß der Zerstreuung, des Vergnügens wegen lesen, unnütz und schädlich sind. Der Dichter, wie jeder, der unsere Sinne reizt, sucht uns außer uns selbst heraus zu ziehen, und uns zu lehren, unser Vergnügen in etwas anderm, als

*) Thes. V. p. 1240.

**) Thes. V. p. 1238. in med.

***) Man bemerke, wie genau er den Sinn Plato's, der im zehnten, und vorher auch im zweiten und dritten Buche der Republik liegt, aufgefaßt hat.

in unserer Besserung, und der Beschauung unserer selbst und Gottes zu suchen. Man sieht daher, wie weit der Staat, den die Christen bilden, noch von jenem Staate verschieden ist, den Plato zu errichten gedachte *). Wir bedürfen noch durchaus aller Künste und Wissenschaften, um nur einigermaßen den Staat des Herrn auszumachen, um nur den Gründen der Gegner den Eingang zu verwehren. Plato kann aus seinem Staate alle jene Künste, alle jene Beschäftigungen des Geistes verbannen, weil er überzeugt ist, daß die Bürger desselben, voll von wahrer Lust, die die Selbstbeschauung gewähret, dieser Hülfsmittel und Waffen nicht bedürfen. Allein noch mehr leuchtet dies ein, wenn man den Staat näher betrachtet, welchen Plato errichten will, und welcher dem Staate der Mönche, (denn man könnte Plato's Staat eine Art von Mönchthum nennen **), bei weitem vorzuziehen ist. Sein Staat bedarf keine fremde Gaben, in ihm ist nur wechselseitige Liebe allein das Band, und Regenten sind die Besten, nicht wie bei den Mönchen, die, welche der Zufall oder Eigensinn zu Oberhäuptern bestimmt. Das Leben der Menschen, die jenen Staat ausmachen, kann deswegen nur mit der apostolischen Einfalt der Sitten verglichen werden, von welcher die Apostelgeschichte redet. Freilich wird man gegen die Gemeinschaft der Weiber, welche er eingeführt

*) Theo. V. p. 1238.

**) Theo. V. p. 1211. in fin.

wiſſen will, eine Erinnerung machen, und ſie mit den chriſtlichen Grundſätzen durchaus unvereinbar finden; allein dieſe Weibergemeinſchaft kann nicht ſo zu verſtehen ſeyn, wie es vielleicht beim erſten Anblick ſcheint; dagegen ſpricht Plato's Denkart und die Reinheit ſeiner Grundſätze *). Deswegen nehme man an, es habe Plato dies auf eine doppelte Art, anders verſtanden wiſſen wollen. Nicht um eine gemeine Wolluſt zu veranlaſſen, ließ er dieſe Gemeinſchaft der Weiber in ſeinem Staate, ſondern vielmehr, um unter Bürgern, denen er jede leidenſchaftliche Bewegung verwehrt, und ihnen die Gelegenheit, ſie zu befriedigen, abgeſchnitten hatte, ſogar auch eine leidenſchaftliche Begierde gegen ihre eignen Weiber zu verhindern. Hieronymus ſpricht in dieſem Sinn von einem Ehebruch mit ſeinem eigenen Weibe, und einer Gottloſigkeit in einer zu großen erlaubten Liebe. Doch könnte man dieſes Geſetz des Plato auch ſo deuten, daß Plato nicht den Gebrauch der Weiber, ſondern den Nutzen und die Frucht ihres Umgangs gemeinſchaftlich wiſſen wollte, und dies würde auf eine Eintracht und eine Verbindung hindeuten, von der unſer Mönchthum **) nur ein ſchwaches Bild ſey. Denn in einem Staate, in welchem der Nutzen desjenigen Gutes, welches wir am meiſten ſchätzen und ſuchen, gemeinſchaftlich iſt, wo man die Kin-

*) Thes. pag. 1212 et 13.

**) Quam nunc monasteriorum conventus imitantur.

der nicht als Söhne des Hauses, sondern als Glieder des Staates betrachtet, muß gewiß die höchste Reinheit der Sitten seyn. Diese Reinheit der Sitten und wahrhaft christliche Tugend erschien auch in dem Leben vieler heidnischen Philosophen. *) Ohne Anweisung des Evangelii lebten sie reiner, enthaltsamer, heiliger als wir durch diese Lehren unterrichtet, sie predigten nicht allein, sondern selbst die größten Gefahren hielten sie nicht ab, die Wahrheit zu lehren, und ihr Leben war ihnen nicht zu theuer, wenn es auf die Vertheidigung derselben ankam. Daß diese Tugend verdienstlich war, daß sie sie der Seeligkeit würdig machte, leuchtet leicht ein, wenn man bedenkt, daß ihr ein wahrhaft christlicher Beweggrund zum Grunde lag. Wen kann man dem Plato an Achtung **) für das göttliche Wesen, wen dem Pythagoras an wahrer Demuth vergleichen? Starb nicht Sokrates in der festen Ueberzeugung von einem ewigen Leben? War nicht Diogenes und andere heidnische Weltweisen, ja selbst die von ihnen gebildeten Helden und Heldinnen des Alterthums, keuscher und enthaltsamer als selbst die Helden des Judenthumes, David und Salomo? —

Aus dieser Darstellung leuchtet nun wohl von selbst ein, wohin diese Meinungen führten, und man ahndet schon das übrige des Systems. —

*) Thes. V. p. 1205.
**) Thes. V. p. 1209.

III.

Lehre von Gott.

1) Philosophische Gedanken Abälards über die Beweise für die Existenz Gottes, und über die Natur des göttlichen Wesens.

Da alle Philosophie am Ende zu dem Unendlichen, Absoluten, ganz und gar von der Welt Unabhängigem zurückführen muß, da ohne dieses alle Spekulationen des Verstandes leer und ohne Gehalt sind: so ist für uns hinreichend, um Abälards philosophisches System zu kennen, daß wir seine Lehre von Gott ganz vollständig noch besitzen, wenn er sie gleich so hinter die theologischen Erklärungen des göttlichen Wesens versteckte, daß man glauben sollte, er habe sie absichtlich in Schatten gestellt. Seine blos philosophischen Betrachtungen des göttlichen Wesens, finden sich im dritten Buche der ersten Ausgabe seiner Theologie und im fünften der zweiten zusammengestellt, und von diesen kann hier eigentlich nur die Rede seyn, da das übrige hie und da zerstreute zum Theil freilich spekulativ ist, dadurch aber dogmatisch wird, daß es die besondere Art Abälards, sich das göttliche Wesen in bestimmten Formen, oder

in den Verhältniſſen der göttlichen Dreieinigkeitslehre zu denken, enthält. *)

Er wagt es ganz deutlich zu ſagen, daß der Glaube an einen Gott durchaus dem Chriſtenthume nicht allein eigen ſey, daß dieſer Glaube vielmehr ſich unter mancherlei Ausdrücken verſteckt, in den Syſtemen der Philoſophen wiederfinde, und daß der Streit, den dieſe führten, mehr die Form als die Materie ihrer Syſteme betroffen habe. **) Damit kein Zweifel über dieſe ſeine Behauptung ſtatt finde, ſetze ich hier ſeine eignen Worte her: „Jene Ordnung, nach welcher alles „geſchehen muß, was geſchiehet, haben einige, „Natur der Dinge ſelbſt, andere Seele oder Geiſt „des Weltalls genannt, alle aber als das höchſte „Gut anerkannt.“ ***) Dieſe Uebereinſtimmung der Völker ſcheint auch Abälard als den Hauptbeweiß anzuſehen, daß in der That jene Idee von Gott keine bloße Täuſchung der Einbildungskraft

*) Opp. p. 1105.

**) Man ſieht, daß Abälard hier, ohne zu citiren, Worte und Sinn des Stoikers beim Cic. de nat. deor. adoptirt, und weil er nicht ſagt, daß es Cicero's Worte ſind, ſie als ſeine erkennt.

***) Institt. theolog. lib. Vto thes. V. p. 1345. Hoc quo omnia optime fiunt consilium, alii naturam ipsam rerum, alii mentem seu animum mundi vocare consuevere, omnes vero id summum bonum intellexerunt.

kraft, sondern eine Wahrheit sey, die sich auf die Natur des Menschen gründe. Mit den andern Beweisen, welche er noch hinzusetzt, um das Daseyn Gottes darzuthun, scheint es ihm eben so wenig Ernst zu seyn, als dem Plato im zehnten Buche seiner Republik *) mit dem Beweise für die Unvergänglichkeit der menschlichen Seele, der aus dem Satze fließt, daß ihr weder eignes noch fremdes Uebel schadet. Abälard sagt nämlich, daß da der Mensch sich nicht selbst mache, so werde es die unvernünftige Schöpfung noch weniger gethan haben, da um des Menschen willen die ganze Welt gemacht sey, so müsse sie ihm auch an Würde nachstehen; dies würde nicht der Fall seyn, wenn der Mensch erschaffen, die Welt unerschaffen wäre. Ferner: es sey ganz unvernünftig, den Menschen einer höheren Ordnung zu unterwerfen, d. h. ihn unter das Gesetz der Vernunft zu geben, und dagegen die unvernünftige Schöpfung ohne Regel und ohne Leitung zu lassen. Schon daraus, daß Abälard diese Sätze mehr hinwirft, als ausführt, sieht man, wenn man es auch nicht aus andern Stellen seiner Schriften schließen könnte, daß er auf diese dialektische Künsteleien, die man immer auf beide Seiten wenden kann, keinen großen Werth lege. Er sagt eben darum auch, daß es noch eine Menge anderer Beweißgründe gäbe, ohne daß er sie einzeln anführte. Ja, er setzt die gewiß sehr

*) Plato. edit. Bipont. Tom. VII. p. 312—15.

merkwürdige Bemerkung hinzu, daß alle Beweiſe für das Daſeyn und die Einheit Gottes, weniger zwingend wären, als ſie vielmehr Herz und Gefühl anſprächen. *) Daß die letztere Art von Beweiſen, ſelbſt wenn es andere gäbe, die vorzüglichere ſey, lehrt er auf eine überzeugendere, und unterrichtendere Art, als wenn er alle Künſte der Dialektik zu Hülfe gerufen hätte. Denn, ſagt er, es iſt ja durchaus kein Beweiß vom Gegentheil zu führen **), warum ſollten wir nicht gerne glauben, was der Moralität und jeder Tugend ſo günſtig iſt, deſſen Aufhebung hingegen dem Laſter und dem Verbrechen Thür und Thor öffnet. Sollten wir denn unſerer Vernunft über die Erſcheinungen am Himmel und die Natur der Erde folgen, und nicht jener innern Stimme, welche uns zuruft, daß wir mit der ganzen Welt nach einer Idee, der göttlichen, vereinigt und eingerichtet ſeyen? Das wahre Schöne, wie das wahre Gute, gefällt ohne Empfehlung durch ſich ſelbſt, um ſein ſelbſt willen, ſollte es mit der Idee von Gott anders ſeyn? Dieſe Behauptungen Abälards lehren ſchon hinreichend, daß er die Gottheit unter die Zahl der Dinge zu begreifen nicht gedenkt, denn zu den Dingen ſeyen ſie nun im Verſtande, oder in der Natur, führt entweder der Sinn, oder auch eine Reihe von

*) Magis honestis quam necessariis rationibus nitimur. —

**) Refellere nullo modo possunt.

Beweisen, er will aber weder durch die erste, noch durch die zweite zu Gott geleitet werden. Daher erklärt er denn auch ausdrücklich *), daß er die Gottheit weder unter die Substanzen, noch unter die Accidenzen rechne. Die Substanz, sagt er, muß immer von irgend einem Accidenz begleitet seyn, sobald man also alle Accidenzen aufhebt, muß die Substanz wegfallen. Ein Accidenz kann aber die Gottheit nicht seyn, da dieses immer eine Substanz voraussetzt. Dadurch scheint er nun die Gottheit überhaupt aufzuheben, wenn er ihr beide Formen, die allen Vorstellungen zukommen, abspricht. Allein gerade dieses Absprechen hilft ihm zu dem, was er eigentlich sagen wollte. Er hatte vorher erwiesen, daß Gott eine nothwendige Idee des Menschen sey, wenn er also jetzt behauptet, daß sie weder Accidenz noch Substanz sey, so kann daraus nichts anders folgen, als, was er daraus folgern wollte, daß unsere Sprache keinen Ausdruck für ein solches Wesen habe. Die Idee Gottes, meint er, sey so weit über alles menschliche Vorstellungsvermögen, daß es gar nicht zu verwundern sey, wenn sie nicht in der Sprache des Menschen könne ausgedrückt werden, da man jede Sache weit leichter denken, als in Worten ausdrücken könne. Diese Idee, die ihm viele Spitzfindigkeiten hätte ersparen sollen, wiederholt er mit Wohlgefallen bei vielen andern

*) Opp. 1071—73. Thes. V. p. 127a sqq.

Gelegenheiten. Er sagt: daß der Ausdruck: *) Gott, das Ziel und Ende aller unserer Logik und Grammatik sey, und daß wir die höchste Majestät entweihen würden, wenn wir glaubten, sie in dem engen Kreise unserer Worte und Begriffe einschränken zu können. Die Sprache der Geschöpfe kann zwar ausdrücken, wie ihnen ihr Schöpfer erscheint; aber zu bestimmen, wie er ist, dürfen sie sich nicht unterfangen. Wie wenig wir die göttliche Natur nach der unsrigen zu bestimmen berechtigt sind, zeigt er an einem treffenden Beispiele. Keiner, sagt er, trägt Bedenken von der Gottheit zu sagen, sie sey eher gewesen, denn die Welt war; dennoch aber muß er, sobald er dies sagt, zugeben, daß er die Gottheit in die Zeit hinabzieht, und sich dadurch in Widersprüche verwickelt.

Wie kann er sich anders heraushelfen, als dadurch, daß er eingestehet, Gott war vor der Welt, heiße nichts anders, als, Gott unter Zeitverhältnissen gedacht, muß früher als die Welt gedacht werden. Nach solchen Grundsätzen hätte nun freilich Abälard auch nichts weiter über die Eigenschaften Gottes zu sagen brauchen, da diese nichts anders seyn können, als Accidenzen; was jeder Gelehrte einsieht, und eigentlich wollte er doch für Gelehrte schreiben. Allein er glaubte die Verhältnisse der Idee von Gott zum menschlichen

*) Thes. p. 1271.

Verſtande durchaus angeben zu müſſen, er that dies in Ausdrücken, welche er aus der gewöhnlichen philoſophiſchen Sprache entlehnte, und ward dadurch in neue Schwierigkeiten verwickelt. Vier Beziehungen der Idee, Gott, auf den Menſchen ſind es, auf welche Abälard beſonders Rückſicht nimmt; Allmacht, Allgegenwart, Weisheit und Güte. Die beiden letztern, glaubte er, wie wir weiter unten ſehen werden, in der chriſtlichen Glaubenslehre am beſten erörtern zu können; darum weil er in ſeiner philoſophiſchen Erklärung des göttlichen Weſens nur bei den zwei erſten, in welchen, konſequent gedacht, freilich die andern alle gegeben ſind. Die Allgegenwart führt ihn zur Unveränderlichkeit des göttlichen Weſens, und er muß hier der Frage begegnen, wie Gott zu gleicher Zeit ſo verſchieden wirken, (z. B. bald in Chriſto erſcheinen, bald dieſe bald jene Dinge hervorbringen könne,) ohne gleichwohl in ſeinem Weſen verändert zu werden; da jede Wirkung des Menſchen zugleich eine Veränderung in ihm oder an ihm iſt. Hier erinnert er ſogleich an ſeine Diſtinktion der Bedeutung der Worte, wenn ſie von Gott, und wenn ſie von den Menſchen gebraucht werden. Alles, was von zwei Extremen begränzt iſt, iſt im Raume, und ihm kommt, wo es ſonſt auch ſeyn mag, und wie es genannt werde, nur dasjenige Verharren zu, welches irdiſche Körper haben. Die Gottheit iſt eine Idee, welche nur vergleichungsweiſe Subſtanz

heißt, und der Idee, wie jedem Begriff *), kommt ein Verharren anderer Art zu, als den im Raum vorhandenen Dingen. Man darf also hier nicht wie bei Körpern einen Widerspruch darin finden, daß sie zugleich veränderlich und unveränderlich sey; weil andere Dinge ihr Verhältniß gegen sie ändern können, ohne daß sie es gegen diese ändert. Daraus folgt, daß er annimmt, die verschiedenen Wirkungen Gottes seyen nichts anders, als eben so viele Begriffe des Menschen aus seinen verschiedenen Zuständen hergeleitet. Zu einem solchen Begriffe macht er auch die menschliche Seele, oder jenes Vermögen zu denken und zu wollen, welches wir als eine Substanz zu denken gewohnt sind. **) Er sagt nämlich: wir setzen die Seele in dem Augenblick der Empfindung ganz ungetheilt in dem empfindenden Theil unseres Körpers, so fern er lebt und empfindet. Dies Empfindende und Lebende wird weder vermehrt noch vermindert, wenn das eine oder das andere Glied fehlt, verharret also, und wird durch die Veränderung des Leibes zwar afficirt aber nicht verändert. Denn zwischen verändert werden und afficirt werden, ist der Unterschied, daß das eine, eine innere Veränderung, das andere, ein verändertes Verhältniß ausdrückt. Daher man, so wie man nicht sagen kann, daß ***) die

*) Opp. p. 1126. albedo vel aliquid incorporeum.

**) Opp. p. 1127.

***) Opp. p. 1126.

Seele von einem Gliede in das andere übergeht; eben so wenig behaupten dürfe, Gott sey in Christo zum Menschen verändert worden. Es bleibt allein nur übrig zu sagen, daß man Gott in diesem und jenem Dinge erkenne, ohne dabei zu glauben *), daß sich Gott in dieses oder jenes Ding umgewandelt habe. Eigentlich bedurfte es dieser weitläuftigen Demonstration nicht, wenn Abälard fest auf dem bestanden wäre, was er vorher **) gesagt hatte, daß die Sprache der Menschen nur erfunden worden, um sich wechselseitig über Begriffe und Bedürfnisse zu erklären, daß aber alles, was darüber hinausgeht, dadurch nicht könne ausgedrückt werden. Diese Antwort würde auch alle Schwierigkeiten, die ihm bei der zweiten göttlichen Eigenschaft, der Allmacht, welche er angeben zu müssen glaubt, in Verlegenheit setzen, eben so leicht gehoben haben. Er durfte aber, entweder den Idealismus, zu dem er sich neigte, nicht deutlich aussprechen, oder er blieb sich selbst nicht gleich, und glaubte heterogene Behauptungen in einer Schrift vereinigen zu können.

Die eine Vermuthung ist so wahrscheinlich, als die andere, denn bei der idealistischen Ansicht, die seinen Antworten auf seine eignen Einwürfe

*) Opp. p. 1123. abait autem ut aliquam rem Deum esse putamus, quae non semper fuerit Deus, aut non semper extiterit.

**) Opp. p. 1121.

zum Grunde liegt, würden ihm Einwürfe wie diese, gar nicht eingefallen seyn; bei dem krassen Materialismus, der die Allmacht, eine Idee, und alles Können, einen aus der Erfahrung nicht blos entstandenen, sondern auch in ihr nur allein begründeten Begriff verwechselt, hätte er die Schwierigkeiten nicht auf die Art, wie er es thut, lösen können. Das Gesagte wird sich sogleich bestätigen, wenn man die drei Fragen oder die drei Zweifel, welche Abälard sich selbst aufwirft, näher betrachtet. Er fragt nämlich: 1) Wie ist die Gottheit allmächtig, da sie doch nicht alles kann? 2) Wie ist sie frei und kann doch nur auf eine Weise handeln? 3) Wie können wir der Gottheit Dank schuldig seyn, wenn sie auch gegen uns nicht anders handeln konnte? Die Antwort, welche er auf die erste Frage ertheilt, ist so unbefriedigend, daß man, wie ich so eben sagte, nicht wohl einsieht, wie sie sich mit der zweiten, die er gelegentlich an einer andern Stelle ertheilt, vereinigen läßt. *) Er zeigt nämlich durch eine Reihe von Beispielen, daß Macht nur etwas relatives sey, daß, was bei dem einen Schwäche, bei dem andern Macht sey, daß daher Gott, wenn er alles können sollte, durchaus Schwäche, so gut wie Macht haben müsse, welches bei endlichen Wesen keinen Widerspruch in sich schließe, wohl aber bei einem unendlichen. Man sieht leicht, wie viel dagegen zu

*) Opp. p. 1110.

erinnern iſt, beſonders nach der Art, wie Abälard die Gottheit betrachtet. Allein an einer andern Stelle baut er ganz richtig auf den vorher ſchon erwähnten Vorderſatz: die Sprache iſt des Verſtandes wegen erfunden; den richtigen Schluß, daß wir uns über alles, was die Gottheit angeht, ſehr vorſichtig ausdrücken müſſen, oder mit Plato *): daß wir von göttlichen Dingen nur göttlich reden dürfen; reden wir aber menſchlich, ſo müſſen wir dies ſo deuten, daß keine Einwendung ſtatt finden kann. Sagen wir von der Gottheit, daß ſie zu einer Zeit könne, was ſie zu einer andern Zeit nicht könne, ſo heißt dies blos **): zu einer Zeit tritt ein gewiſſer Erfolg ein, der zur andern nicht eintritt. Dies beweiſet kein Unvermögen der Gottheit, weil ſelbſt nach unſerer Art zu reden, es kein Beweis von Macht iſt, etwas zu thun, was ſich mit unſerer Würde nicht verträgt.

Abälard ſah nach allen dem ſehr gut ein, daß Macht ein Begriff ſey, welcher aus der Erfahrung des Widerſtandes erwachſen, durch keine Hinzuſetzung von dem Relativen frei werde, welches ihm anklebe, und daß die angehängte Sylbe wohl eine Steigerung ausdrücken, nie aber die Gemeinſchaft

*) Theo. V. p. 1271, vergleiche Plato edit. Bipont. p. 304. καθ' ὅσον τε ανελεγκτοις προσῆκει λογοις εἶναι και ακινητοις.

**) Opp p. 1124. quia convenit ei uno tempore facere, quod alio non convenit.

dieſes Begriffs mit andern aufheben könne. Die zweite Frage, wie Gott frei ſey, und dennoch nur auf eine Weiſe zu handeln vermöge, entſprang aus ſeiner platoniſchen Beantwortung einer andern, ob Gott noch mehr habe machen können, als er gemacht habe? Er antwortete nämlich darauf: daß die Welt die einzige Erſcheinung Gottes in der Sinnenwelt ſey, und daher nichts anders von ihr habe gemacht werden können, da ſie nach dem Timäus das Bild der Gottheit, und etwas beſſeres als dieſe nicht denkbar ſey. Dies drückt er durch den bekannten Satz aus, den der heil. Bernhard nur darum, weil er ihn nicht verſtand, anſtößig finden konnte: *) „daß Gott nicht mehr könne, als er wolle.“ Die Auflöſung der oben berührten Frage ward durch ſolche Behauptungen nothwendig, und er giebt ſie ſo: Jede wahrhaft freie Handlung, das an ſich Gute, iſt eben ſo nothwendig, als die Naturbegebenheiten, ja noch nothwendiger. **) Wenn jemand eine gerechte Handlung, welche die Vernunft fordert, unterläßt, ſo handelt er eben ſo ungerecht, als wenn er die entgegengeſetzte böſe verübte. Zwei vollkommen gleichgültige Handlungsweiſen giebt es nie; da das Wahre immer nur eins iſt, und nur ein Weg gebührend zum Ziele führt, obgleich man vielleicht auf mehreren dahin gelangen kann. Wenn wir irren, fehlen, ſündi-

*) Opp. p. 1113.

**) Opp. p. 1114.

gen können, so ist dies ein Zeichen unserer endlichen Natur, und die Vollkommenheit Gottes bestehet nur darin, daß er nur auf eine Weise handeln kann. Dabei mußte natürlich die Frage beantwortet werden, warum Gott uns denn nicht lieber auch ohne Sünde geschaffen. Die Beantwortung ist auffallend und gesucht. Gott, sagt er, schuf darum uns sündenfähig, damit wir destomehr ihn preisen möchten, wenn wir nicht sündigten. Das Harte und Unpassende dieser Antwort zeigt am besten, wie untreu Abälard sich selbst zuweilen wird. Auf die dritte Frage: wie wir Gott, wenn er uns nothwendig Gutes erzeige, Dank schuldig seyn können, antwortet er ganz passend: Wir würden dann nur der Pflicht der Dankbarkeit entbunden, wenn jemand uns Gutes thun müsse, möge er nun wollen oder nicht; die Möglichkeit des letztern falle aber bei Gott weg, man sey ihm also um so größern Dank schuldig, je mehr die Güte seiner Natur das Nichtwollen ausschließe. Dies erläutert er durch ein Beispiel: *) Wenn wir uns in einer Noth befänden, und ein äusserer Zwang einen Mann nöthigte, uns auch wider seinen Willen zu Hülfe zu eilen, so wären wir ihm für diese Hülfe keinen Dank schuldig. Wenn aber ohne allen Zwang die innere Güte des Mannes so groß wäre, daß auch nicht der Gedanke des Nichtwol-

*) Opp. p. 1121.

lens in ihm aufstiege, würden wir ihm nicht deſto mehr verbunden zu ſeyn Urſache haben?

2) Abälards Gedanken von der Vorſehung.

Ganz richtig geht Abälard in einer Lehre, die zu einer nothwendigen Ordnung führen ſoll, von der Definition des Zufalls aus. Er ſagt: es giebt zwei Dinge, welche wir zufällig nennen; zuerſt einige Ereigniſſe in der Natur, die ohne Zuthun der Menſchen erfolgen, dann diejenigen, welche durch freie Entſchließung der Menſchen veranlaßt werden. Die erſten ſind nur für die Menſchen Zufall, für die Gottheit nicht. Rohe Menſchen zum Beiſpiel, werden eine Sonnenfinſterniß für eine zufällige Erſcheinung halten, da wir doch wiſſen, daß ſie nach feſten Geſetzen erfolgt. Was die Dinge anlangt, welche durch die freie Entſchließung des Menſchen bewirkt werden, ſo ſcheinen ſie der Vorſehung in ſo ferne zu widerſprechen, als auch ſie nicht vorhergeſehen werden konnten, und als eine einzige unvorhergeſehene Begebenheit die ganze Ordnung der Vorſehung aufhebt. Der freie Wille iſt aber nach Abälard nur *) in Rückſicht unſeres Innern, nicht für die Natur; mag ſich der Menſch beſtimmen, wie

*) Opp. p. 1132.

er will, die Natur ändert an ihren Gesetzen nichts. Sobald er wählt, wie die Natur es erlaubt, so kann er seinen Zweck erreichen, geht er darüber hinaus, so kann er nichts weiter, als wollen; er kann streben, aber ohne Effekt.

Dies hindert nicht, daß er frei sey, und daß seine Handlungen Verdienst haben, denn der Wille, nicht die That entscheidet. Daher man, wenn man von Vorsehung spricht, sie durchaus nicht mit der vernünftigen Einrichtung, welche der Mensch in seine Angelegenheiten bringt, verwechseln oder vergleichen darf. Bei der Einrichtung des Menschen bestehet die Mangelhaftigkeit gerade darin, daß immer noch eine andere Weise denkbar bleibt; bei der Gottheit hingegen bestehet darin der Vorzug, daß kein anderer Weg denkbar ist. Daß dieses die rechte Art sey, die Vorsehung anzusehen und zu bewundern, beweiset sich schon an den Handlungen der Menschen. *) Je weniger der Mensch es möglich findet, daß er anders hätte handeln können, als er gehandelt hat, d. h. gut, um desto mehr werden wir ihn bewundern, und desto vernünftiger nennen. Die vernünftige Ordnung der Welt also ist desto gewisser, je mehr alle Erscheinungen derselben nothwendig verbunden sind. Daher denn auch alles, was gut ist, nur dadurch gut ist, daß es an dieser einen Idee Theil hat. Geheimnisse der Natur und Wunder

*) Pag. 1132, quae quidem libertas arbitrii.

verdienen nur für den Menschen diesen Namen; denn die Wunder sollen die Aufmerksamkeit des Menschen reizen, nicht aber Beweise einer besonderen Kraft Gottes seyn, und eben darum behaupten auch die Philosophen, welche die Natur erforscht haben, daß sie zwar gewisse Gesetze für ihren Verstand aus der Beobachtung der Natur herleiten können, nicht aber die göttliche Ordnung selbst zu errathen im Stande sind. *) Die Vorsehung ist also nichts weiter, als die Einrichtung der Welt, wie sie sich unserem Verstande darstellt, auf Gott zurückgeführt. Sobald die Summe der Erscheinungen in der Welt nun fest dauernd und ordentlich eingerichtet ist **), so nöthigt dieses unsern Verstand auch in den einzelnen Erscheinungen Weisheit und Ordnung zu finden, welche er nach seiner eignen Ansicht nicht darin entdeckt haben würde. Dies bestimmt Abälard näher dadurch, daß er sich darüber erklärt, was Plato habe sagen wollen, wenn er im Timäus meint, Gott habe keine bessere Welt, als diese schaffen können. Er habe damit dasselbe gesagt, was auch Cicero behaupte, daß die Betrachtung der Welt in dem vernünftigen Menschen nothwendig den Gedanken einer Ordnung erzeuge, die die höchste

*) Aus dem Commentt., aus dem Brief an die Römer. Opp. p. 515. sqq.

**) l. c. Debile et invalidum opus est, quod solerter factum non est.

aller denkbaren Ordnungen sey. *) Hier sieht er sich von neuem in der Verlegenheit, zu gestehen, daß alles, was ist, durch ein unabänderliches Schicksal, durch eine bloße Nothwendigkeit regiert werde. Zwar hatte er auf diesen Einwurf schon geantwortet, allein er glaubte ihm besser durch eine logische Bestimmung aus dem Wege gehen zu können. —

Er meint von zwei contradiktorisch entgegengesetzten Sätzen, müsse freilich, wenn einer von ihnen gesetzt wäre, der andere nothwendig falsch seyn; allein es könne ja seyn, daß beide falsch seyen, und gar nicht gebraucht werden dürften. Dies sey in der That der Fall mit den beiden Sätzen, entweder erfolgen die Dinge in der Welt zufällig, oder nothwendig; beides sey nicht wahr, da diese entgegengesetzten Begriffe auf Gott nicht anzuwenden seyen.

*) Opp. p. 1135.

IV.

Abälards philosophisch-christliche Lehre.

1) Dreieinigkeit.

Indem ich zu Abälards Meinung von den christlichen Hauptlehren übergehe; erkläre ich zugleich, was ich schon vorher erinnert hatte, daß hier nur der Geist seiner Lehre angegeben werden soll, oder nur eine individuelle Ansicht seines Systems, womit man alsdann *) Cramers Auszug der Schrift, auf welche es hier besonders ankommt, vergleichen mag. Ich werde zuerst seine Dreieinigkeitslehre, oder die Art, wie er den Gott der Christen betrachtet, angeben; dann aber seine Meinungen über die Natur des Menschen und die christliche Lehre davon auseinandersetzen. Abälard sah wohl ein, wie kühn sein Unternehmen sey, die Natur der Gottheit, von welcher er selbst behauptet hatte, daß sie unbegreiflich sey, näher erklären zu wollen, und sich nicht zu begnügen, die Lehre des Christenthums, so wie sie

*) Man sehe Cramers Fortsetzung des Bossuet, Theil 6, vom Jahr 1785. gr. 8.

sie vor ihm liege, ohne Bestimmung und Erklärung anzunehmen. Allein, es fehlt ihm nicht an Beispielen und Auctoritäten der Kirchenväter, um zu beweisen, daß dem spekulativen Kopfe das Recht nicht könne genommen werden, sobald er gegen die Lehre nicht streite, sich darunter zu denken was seinem Verstande am passendsten scheine *).

Was zuerst die Dreieinigkeitslehre selbst angeht, so nimmt sie Abälard ganz nach den Bestimmungen des Athanasischen Symbolums, und fragt also, ehe er zu den einzelnen Personen des göttlichen Wesens übergeht, wie ist es möglich, daß ein einiger Gott, wie unser Gott nothwendig seyn muß, drey Personen in sich fasse? Er glaubt **) durch die Bestimmungen der Einheit und Verschiedenheit, durch logische Eintheilungen, zu der Beantwortung der schweren Frage sich den Weg bahnen zu können. Auf fünf Arten kann nach ihm ein Ding verschieden seyn: entweder dem Wesen, der Zahl, den Eigenschaften, der äußeren Form nach, oder endlich dadurch, daß

*) Ob übrigens Abälard in den hier folgenden Lehren nicht manches mit Sabellius und Paul von Samosata, den Ketzern, gemein hat? Seine Gegner waren nicht fein genug, es zu finden.

**) Eine feste Ordnung hat er, wie ich schon erinnerte, nicht befolgt; man muß also das Zerstreute zusammenlesen und selbst verbinden, wie es im vorigen schon geschehen ist.

seine Natur so ist, daß sie zu keiner Zeit anders gedacht werden kann. Man sieht leicht, daß diese Eintheilung nicht genau ist, und sich, ohne etwas wesentliches zu verändern, auf eine dreifache zurückführen läßt. Sie würde dann heißen: alles ist einerlei oder verschieden, entweder: 1) der Zahl, 2) den Eigenschaften, 3) dem Wesen nach. Er selbst sagt, daß die Definition das Wesen des Dinges, wie es dem Verstande erscheint, ausdrücken solle, und daß also, was der Definition nach verschieden ist, auch dem Wesen nach verschieden seyn muß, und umgekehrt. Ferner sieht man, daß die letzte Distinktion nur des göttlichen Wesens wegen hinzugesetzt ist, dies aber hier sehr gut in der dritten Abtheilung mit begriffen werden kann. Von diesen Unterscheidungen hebt er besonders die beiden letzteren heraus, weil sie darauf führen, daß ein Ding dem Wesen nach eins, den Eigenschaften nach gleichwohl verschieden seyn könne. Man muß hier natürlich voraussetzen, daß die Gottheit, sobald wir sie der christlichen Lehre nach betrachten, Substanz sey, und alles, was darüber gesagt werde, nur in so ferne sie dieses sey, gelte. Nach dieser Erinnerung wird man besser verstehen, was Abälard sagen will, wenn er mit dem Beispiel des wächsernen Bildes, das, wie wir weiter unten hören werden, noch einmal vorkommt, diese Möglichkeit, daß etwas dem Wesen nach dasselbe, und den Eigenschaften nach verschieden sey, erläutert. In so ferne, meint er, ich

das Bild und das Wachs jedes einzeln für sich denke, ist keines früher als das andere; in so ferne sie aber verbunden sind, ist allerdings nothwendig das eine früher als das andere, und deshalb ist denn das wächserne Bild und das Bild selbst, nicht dem Wesen, wohl aber den Eigenschaften nach verschieden *). Von der Materie ist hier die Rede nicht, da diese für den Sinn freilich verschieden, für den Verstand aber blos das Substrat des Accidens ist, und gar nichts anders; so wie umgekehrt das Accidens und der Begriff wieder das Ding selbst sind, nur von einer andern Seite betrachtet. Wäre das Bild und das wächserne Bild, die Gottheit und ihre Personen dem Wesen nach verschieden: so würden die Theile von den Theilen eben so verschieden seyn, als das Ganze von dem Ganzen. Dies führt er aus, wendet das Gleichniß auf die Gottheit noch auf andere Art an, und bringt daraus heraus, daß, so ferne Gott den Menschen als dreieinig erscheine, diese Dreieinigkeit nur Eigenschaft der als Substanz angenommenen Gottheit sey, weil die Gottheit für die Vernunft und ihre Anschauung durchaus ein einfaches Wesen sey und seyn müsse. Er verwahrt sich ausdrücklich dagegen, daß er der Gottheit an sich diese Form geben wolle **), weil

*) d. h. daß das Bild auch ein hölzernes u. s. w. seyn könne.

**) Thes. anecdot. Tom. V. 1285. Nemo quia Deum *relative* patrem vocari novit sive filium pro-

Gott an sich durchaus frey von jeder Form, jeder Relation sey, worauf doch am Ende alle Eigenschaften müßten zurückgeführt werden; die Einheit Gottes aber könne sehr wohl dabey bestehen, wenn wir festsetzen, daß wir, indem wir von Gott als Vater reden, nicht von ihm als Sohn sprechen dürfen. Der Ausdruck Person heißt, von der Gottheit gebraucht, nichts anders, als eine verschiedene Art des Menschen das göttliche Wesen auszusprechen (enunciationes), welche von der menschlichen Natur, und folglich, weil nur die Menschen etwas über Gott aussagen, auch von *) der göttlichen unzertrennlich ist, also in Gottes Wesen enthalten. Diese erklärte und deutlich ausgesprochene Ketzerei erläutert er noch näher durch die Vergleichung der göttlichen Personen, mit den grammatischen; wo gleichfalls eine und dieselbe Person, in verschiedenen Beziehungen, verschieden wird. Denn ungeachtet man diese Personen eben so wenig mit einander verwechseln kann und darf, als die Personen in der Gottheit, so kann gleichwohl in denselben immer dasselbe Subjekt seyn. Die einzige Schwierigkeit wäre, daß wir auf diese Weise alle Eigenschaften Gottes zu Personen machen könnten; auch darauf antwortet Abälard auf eine Art, die seine eigentlichen Gedanken leicht errathen läßt. Ich habe, sagt er, nicht unternommen zu erklären,

prietates istas *relationum*, diversas esse a Deo praesumat.

*) Thes. V. p. 1236.

warum nur drei Personen in der Gottheit sind *), sondern, wie man es vernünftig erklären könne, daß diese drei Personen in ihr sind. Dabei würde nun freilich noch manches zu fragen bleiben, allein er schneidet, wie Bayle, alle Frage dadurch ab, daß er hinzusetzt: selbst die Philosophen verlangen ja von uns, daß wir ihnen manches blos auf ihr Wort glauben; sollten wir nicht vielmehr in einer Lehre, deren Sätze wir alle auf Gott zurückführen, deren Ganzes wir beweisen und begründen können, auch das Einzelne, bey dem wir dies nicht können, als begründet annehmen? Ohne Zweifel **), dies gesteht er ein, hätte diese Verschiedenheit der Personen auch anders bestimmt werden können, wenn es so hätte seyn sollen; allein es wurden nun einmal nicht mehr Personen in der Gottheit angegeben, und es ward bestimmt, daß wir die höchste Güte gerade in dieser Form erkennen sollten. Dabei hält sich besonders Abälard daran, daß die Gottheit nur auf ganz andere Art eine Substanz genannt werden könne, als andere existirende Dinge, und aus dieser Ursache in ihr keine Verschiedenheit der Zahl nach seyn könne, weil diese ohne Raum nicht denkbar sey ***). Alles, was wir von der Gottheit aussagen, muß in ihrem Wesen nothwendig gegründet seyn; ist also kein Accidens, wel-

*) Tom. V. p. 1238.

**) p. 1290. Es sind hier seine eignen Worte.

***) Theol. V. p. 1263—64.

ches zufällig und wechselnd ist. Daraus sieht man denn leicht, daß z. B. die Weisheit, die wir als Sohn vorstellen, Gott selbst ist, da mit diesem einzigen Ausdruck, wenn alles Nichtwissen, und damit alles Mangelhafte aufgehoben wird, das ganze Wesen der Gottheit auch gegeben ist. Nennen wir aber diese Personen gezeugt und zeugend: so entsteht eine andere Frage: ob denn die Gottheit sich selbst gezeugt habe? Die Antwort kann nur verneinend ausfallen, da die Bejahung eine widersprechende Behauptung seyn würde; weil, sobald der Ausdruck zeugen gebraucht wird, nur ein Wechselverhältniß kann bezeichnet werden, durchaus aber nichts absolutes. Zur Erläuterung können wir zwar Beispiele von endlichen Gegenständen auf die Gottheit anwenden, niemals aber die Sache selbst in ein klares Licht setzen. Es ist hier derselbe Fall, wie mit der Frage, ob Gott vor der Zeit gewesen sey *)? Dies, meint Abälard, habe auch den h. Augustin und den Anselm bewogen, Gleichnisse für die gleiche Ewigkeit und gleiche Natur der drei göttlichen Personen zu erfinden. Augustin sey unglücklich in seiner Wahl gewesen; denn wenn er sage, daß beim Citherspielen drei verschiedene Dinge wirkten: die Saiten, die Hand und die Kunst, da die Saiten tönten, die Hand spiele, die Kunst die Regeln vorschreibe: so habe er nicht bedacht, daß hier nicht von einer Handlung die Rede sey, zu welcher allerdings verschiedene Kräfte wirken könn-

*) Thes. V. p. 1316 sqq.

ten, sondern von einem Wesen. Wenn er aber sage, daß in der Sonne Licht und Wärme vereint sey, so sey dies wieder schief, weil kein Mensch daran zweifele, daß sinnliche Gegenstände ganz verschiedene Eigenschaften in sich vereinen. Eben so unglücklich sey Anselm von Canterbury in seiner Wahl gewesen, da er eine Quelle, einen Bach, einen See, alle drei von einer Substanz, als das Bild der göttlichen Personen annehme: dieser gehe am Ende gar so weit, daß er um den Mensch gewordenen Sohn mit in die Vergleichung zu ziehen, den Bach durch eine Röhre fließen lasse. Allein außer daß dies Gleichniß lächerlich ist, trifft es auch gar nicht zu *), da es eine Folge der Zeit in sich aufnimmt, und dasselbe Wasser nicht zu gleicher Zeit, Bach, Quelle und See ist, sondern successiv. Ob er selbst glücklicher gewesen sey mit seinem wächsernen Bilde, entscheidet er nicht, wenigstens hätte er darüber nicht den Zorn des h. Bernhards verdient. In dem wächsernen Bilde, sagt er, ist, wie wir schon oben sahen, für die Anschauung das Wachs und das Bildniß eins; sie sind aber dennoch in so fern verschieden, als für unsern Verstand, Form und Materie getrennt werden kann. Dies berechtigt uns aber nicht, zu sagen, daß das Wachs durchaus eher müsse gesetzt werden, als das Bild; denn wir könnten eben so gut auch das Bild erst setzen, wenn wir uns

*) Worte Abälards p. 1316.

darüber vereinigt hätten *). Nach der gewöhnlichen und natürlichen Ansicht ist also das Wachs dasjenige, woraus das Bild entstanden ist, der Erzeuger desselben, doch so, daß beyde Wachs und Bild an sich immer ungetrennt sind, und nur darum das eine eher als das andere gesetzt wird, weil wir Menschen uns nicht denken können, daß etwas sich selbst hervorgebracht habe. Wir können daher nicht sagen, daß dieses wächserne Bild sich selbst hervorgebracht haben müsse, weil das Wachs ihm in unserm Verstande vorausgesetzt wird; nicht daß das Wachs zuerst sey, weil wir sagen, aus dem Wachs sey das Bild: denn, ohne auf das wächserne Bild Rücksicht zu nehmen, sind beyde, Wachs und Bild, durchaus nicht eins durchs andere erzeugt, sondern nur, weil sie eins ausmachen, ist dessen Erzeuger das Wachs. Dasselbe drückt er in der andern Ausgabe seiner Theologie **) durch das Bild eines Siegels von Erz aus, wo nach derselben Weise das siegelnde Erz eins ist, und nicht zwei verschiedene Dinge verbunden, wo aber gleichwohl angenommenermaßen aus dem Erz das siegelnde Erz ist. Doch ich übergehe diese Spitzfindigkeiten, welche sein Zeitalter nothwendig machte, um noch hinzuzusetzen, in wie fern er die Dreieinigkeit im Plato findet, und aus diesem er-

*) Genau gesagt, muß freilich der Begriff als unmittelbar also nothwendig in der Idee des Alles enthalten, vorausgehen.

**) Opp. p. 1082.

klärt *). Wer, sagt er, die Beschreibung Plato's von der Schöpfung mit Aufmerksamkeit lieset, wird darin die beste Erklärung der christlichen Lehre der Dreieinigkeit finden. Beim Plato sind die Ideen, d. h. die Weisheit, oder christlich ausgedrückt, der Sohn in Gott. Diese Weisheit tritt durch die göttliche Handlung, d. i. durch den Geist, aus ihr heraus. Die Seele der Welt ist nach Plato aus der Fülle der Gottheit hervorgegangen, d. h. der Sohn ist aus der Natur des Allmächtigen selbst, oder, wie wir sagen, von ihm gezeugt. Noch klärer wird dies, wenn ausdrücklich erklärt wird, daß die Weltseele übrigens ganz Gott (dem vous) gleich sey, nur mit dem Unterschiede, daß sie aus ihm entspringen mußte. Die Weltseele endlich schafft beim Plato die Geister, oder vielmehr den Geist, da ihrer aller Natur ganz gleich ist, eben so macht in der christlichen Lehre der Geist das Leben aller lebenden Wesen aus.

---

2) Lehre von den einzelnen Personen.

Nachdem wir gesehen, daß Abälard dem Ausdruck Person alle absolute Bedeutung abgesprochen: so wird es uns nicht mehr auffallend seyn, wenn er sich in Rücksicht der Formel von der Kirchen-

*) Theo. V. p. 1336.

lehre entfernt. Er sagt also *): unter dem Vater verstehe er die göttliche Allmacht, vermöge deren jeder Gedanke von Hinderniß bey der Gottheit nicht Statt finden könne; unter dem Sohne, dieselbe Majestät, aber nur in so ferne, als diese zugleich die Idee der Weisheit in uns veranlasse; den heiligen Geist endlich, in so ferne aus allem Geschaffenen die höchste Güte hervorleuchtet, in so ferne wir bey allen Dingen den besten Zweck voraussetzen, und auch das, was von einem gewissen Standpunkte aus als Böse erscheint, von einem andern her angesehenen dennoch trefflich und vorzüglich ist.

a) Vater.

Wenn wir, meint Abälard, von dem, was die Philosophen das höchste Gut genannt haben, oder von der größten Vollkommenheit an sich selbst reden wollen; so müssen wir, als Christen, dies durch das Vaterseyn (paternitas) Gottes ausdrücken **). In ihm allein also werden Macht, Weisheit und Güte, als ungeboren gedacht; in den andern Personen als geboren oder ausgehend, also in Beziehung auf uns. So wie also die Philosophen, das, welchem ein anderes nothwendig vor-

*) Gleich vorne in seiner introd. in theologiam.

**) Thes. V. p. 1163. Ita ipsam divinam potentiam hoc nomen *pater* exprimat, quae omnipotentia ut neque sapientiam neque benignitatem in ea distinguere habeat.

ausgeht, von diesem gezeugt nennen, eben so wir in Rücksicht der Gottheit: die beyden anderen Personen setzen voraus, daß jenes Absolute, welches wir Vater nennen, zuerst gedacht werde; dagegen die übrigen nur in Beziehung auf ihn, auf Welt und Menschen sind, und *) ohne diese durchaus nichts. Darum wird in der Schrift gewöhnlich auch nur der Vater allmächtig genannt, obgleich die anderen Personen eben so wohl allmächtig sind. Das Vaterseyn drückt also nichts anders aus, als jene Vereinigung aller Beziehungen, unter welchen Gott dem Menschen erscheint, und zwar in einem Punkte, der nach menschlicher Weise nicht erzeugbar (innascibilis) genannt wird; dies heißt von einer Substanz so viel, als wenn man sagt, sie sey nicht geworden oder gemacht, sondern ewig. Durch diese Bestimmungen scheint freilich das Vaterseyn etwas geworden zu seyn **), welches überhaupt kein Ding, sondern ein leeres Nichts, eine Einbildung ist, und dieser Einwurf würde auf die übrigen Personen in Gott angewendet werden können. Eine Bestimmung des Aristoteles, daß das Seyn der Substanzen und der Accidenzen unterschieden sey, da das Seyn der Substanz nur das Verharren in demselben Raume bedeutet; die Eigenschaft aber

*) p. 1162. in med. aliae vero duae personae nullatenus — — — esse queant.

**) Tom. V. pag. 1342. Objiciat aliquis si hae proprietates non sint res aliquae, omnino non sint, aut nihil sint etc. etc.

nur der Ausdruck ist, welcher diesen Zustand bezeichnet, hebt diesen Einwurf auf. Der Vater ist; — so lange er existirt ist auch das Vaterseyn etwas, weil es der Ausdruck für dieses Seyn des Vaters ist, ohne dies ist es allerdings nicht. So kommt die ganze Sache darauf an, daß man bemerke, daß das Vaterseyn und der Vater nicht dürfen verwechselt werden, so daß man etwa sage, der Vater sey das Vaterseyn, und umgekehrt; denn es ist ganz etwas anders, der Grund eines Dinges seyn, oder das Begründete *); da in einem Falle von etwas Geformten, im andern von den Formen die Rede ist. Es ist daher auch ganz etwas anders, zu sagen, er ist Vater, oder er ist der, an dem sich das Vaterseyn findet; denn jede Eigenschaft ist mehr das Verhältniß einer Substanz, als diese Substanz selbst.

b) Vom Sohne.

Der Sohn Gottes soll nach Abälard nichts anderes seyn, als die Weisheit Gottes als Substanz gedacht. Der Sohn ist also die mit Gott gleich ewige Vernunft **), die deshalb aus ihr gezeugt heißt, weil aus der göttlichen Macht die Größe ihrer Einsicht folgt. Diese Weisheit heißt auch das Wort, in so ferne, nach einer bekannten Rede-

*) Aliud est esse aliquid quod prius est, quam esse ipsum prius. pag. 1343.

**) p. 1163.

figur *), die Wirkung ſtatt der Urſache geſetzt wird, weil man beſonders aus den Worten des Menſchen Weisheit erkennt. Johannes aber erklärt ſich unter den Evangeliſten am beſtimmteſten darüber; er nennt nach der Aehnlichkeit der Formen, die wir in uns bilden, der Rede der Vernunft mit ſich ſelbſt, die ewige Idee in Gott, durch welche von Ewigkeit alles feſtgeſetzt und beſtimmt iſt, den eingebornen Sohn Gottes **). So nennen wir im gemeinen Leben, denkt er, das Almoſengeben, woraus die chriſtliche Barmherzigkeit hauptſächlich erkannt wird, ſchon mit dieſem Namen, da ſie doch eigentlich nur eine Bewegung der Seele iſt, und durchaus nie eine äußere Handlung. Eben ſo bei der Buße; wir nennen gewöhnlich ſchon die äußeren Handlungen, welche die bußfertigen Geſinnungen an den Tag legen ſollen, mit dieſem Namen, den eigentlich doch nur der Schmerz des Geiſtes über die Sünde verdient. So ſieht man denn leicht ein, daß, da die Weisheit nothwendig aus dem Weſen des Vaters abgeleitet iſt, das Zeugen des Vaters, das Gezeugtſeyn des Sohnes unterſcheidenden Charakter abgeben muß. Man könnte aber mit Recht fragen ***): ob denn der Sohn immer gezeugt werde, oder

*) pag. 1161.

**) Thes. l. c. quaedam ejus intellectualis et perpetua locutio in cujus providentia omnium ab aeterno consistit praefixa ordinatio.

***) Thes. V. p. 1526.

immer gezeugt sey? Abälard erklärt, daß beydes zugleich wahr sey, doch so, daß seine Zeugung immer vollständig sey, nie anfange und nie aufhöre. So auffallend diese Behauptung scheint, so leicht läßt sie sich aus der Natur des göttlichen Wesens rechtfertigen; da, sobald wir von Gott reden, alle Zeitbestimmung wegfällt, welche nur für Menschen allein gilt. Würden wir annehmen, daß der Vater einmal zeugend gewesen sey, und aufgehört habe es zu seyn; so würden wir ja eine Veränderung in das ewige Wesen bringen, und zugleich die ewige Weisheit, welche aus Gott und in Gott war und seyn wird, außer ihr setzen. Allein in der *) Ewigkeit ist nichts Unvollendetes, kein Aufhören, kein Wechsel. Wohl fürchtete sich hier Abälard, bei einer so auffallenden Behauptung, die Zeugnisse der Kirchenväter gegen sich zu haben, und suchte sich deshalb zu helfen. Er sagt, man könne allerdings behaupten, daß der Sohn vom Vater gezeugt sey und nicht mehr gezeugt werde, wenn man damit nichts anderes sagen wolle, als, daß er kein unvollständiges, sondern ein vollständiges Daseyn vom Vater erhalten habe, und so seyen die Kirchenväter zu verstehen, wenn sie eine einmal vollendete Zeugung annähmen. Das Menschwerden aber der

*) Leicht merkt man, daß dieses immer auf Dauer sich beziehende Wort eigentlich nicht das war, dessen sich Abälard bedienen wollte; er braucht es, weil er kein anderes hat, oder im Lateinischen bilden darf.

ganzen Trinität beizulegen, wäre darum falsch, weil gerade das Menschwerden nichts anderes war, als das Sichtbarwerden der göttlichen Weisheit unter den Menschen *). Denn, fährt er fort, wenn es heißt, der Sohn Gottes sey im menschlichen Körper erschienen, so heißt dies nichts anderes, als: Eine göttliche Weisheit habe sich einmal unter den Menschen gezeigt, und die einzige Bestimmung und Absicht Jesu als Mensch sey gewesen, das göttliche Licht den Menschen zu bringen; durch seine Lehre Weisheit zu verbreiten, und uns durch sein eignes Beispiel zu einem besseren Wandel zu bewegen. Die Dominikaner, die die zweite Bearbeitung von Abälards Schrift über die Theologie ans Licht gebracht, haben hier ganz richtig entdeckt, wie weit sich Abälard in dieser Rücksicht vom System der Kirche entfernt habe, an welches er sich sonst so nah als möglich anschließt. Er erklärt sich nämlich im Folgenden noch bestimmter darüber, daß der Zweck Jesu nur die Besserung des Menschengeschlechtes war, und daß wir, vermöge dieser Weisheit, welche in ihm leuchtete, einer Erkenntniß theilhaftig werden können, welche zu unserem Heile hinreicht **). Diese Behauptung mußte natürlich Leuten, die den Werth des bloßen Glau-

*) Thes. Tom. V. p. 1307. Die folgenden Behauptungen mißfielen den Benediktinern besonders. Man sehe ihr Register der Ketzereien Abälards, thes. V. p. 1137. Art. 14.

**) Thes. V. p. 1308. quae ad salutem sufficeret.

bens so hoch anschlugen, die darauf ein System gegründet hatten, sehr auffallen; da Ceremonien dann unmöglich die Wirkungen haben konnten, welche sich Mönche so gerne davon versprechen. Abälard setzt aber sogar zu seiner Lehre von Jesu Person ausdrücklich hinzu, daß, wenn gleich jene Weisheit, der Sohn, auch in einigen Wundern als Macht erschienen sey: so sey dies doch nur des Hauptzwecks, der Belehrung wegen, geschehen; damit wir nämlich durch Thatsachen zur Annahme des Glaubens gebracht würden. Der Mensch, ehe er glauben oder handeln konnte, mußte belehrt werden, und dann erst konnte er das Erkannte lieben. Denselben Zweck, welche Jesu Lehre und Leben hatte, hatte auch sein Tod und seine Auferstehung. Sein Tod sollte nach Petrus und Johannes *) uns zeigen, wie sehr er uns liebe, damit auch wir, wie er im Tode seiner Lehre treu blieb, seiner Lehre und seinem Beispiele, selbst mit Gefahr unseres Lebens, treu bleiben möchten. Seine Auferstehung war nichts anders, als ein faktischer (exhibendo) Beweiß der Unsterblichkeit unserer Seele; seine Himmelsfahrt war nur dazu, um uns auch sinnlich dahin zu deuten, wo unser eigentliches Wesen (substantia) befindlich ist; oder um unser ganzes Wesen dahin zu versetzen, wohin unseres Geistes Wunsch schon voraus gegangen. Wenn man uns einwerfen wollte, daß alles Begreifen und Einsehen vom Geiste sey, so muß hier die

*) Joh. XV. 13. Petr. II. 21.

die Unterscheidung bemerkt werden, daß es etwas anderes sey, durch den Geist etwas einsehen, und den Geist in etwas erkennen. Freilich ist es wahr, daß alle Weisheit, jede Erkenntniß, nur vom göttlichen Geiste kömmt; darum erkennen wir aber dennoch in dem, was der Erkenntniß vorangeht, nicht den göttlichen Geist allein. Wollen wir also auf die Absicht Rücksicht nehmen, weswegen die h. Väter den Ausdruck *), der Sohn ist Mensch geworden, einführten, so werden wir finden, daß es nur die ist, uns zu sagen: die Gottheit wurde unter den Menschen sichtbar, damit sie die Auserwählten unter ihnen, schon in des sichtbaren Leibes Hülle mit dem Lichte der Weisheit erleuchte.

c) der Geist.

Der Name des heiligen Geistes drückt die Liebe und Barmherzigkeit Gottes als Substanz aus, und zwar darum, weil diese Gesinnungen durch unsern Hauch (spiritum) bezeichnet werden; denn wir seufzen aus Liebe, und ächzen aus Schmerz und Bedrängniß **). Daher rührt auch die bildliche Bezeichnung des Geistes durch eine Taube, welche nicht allein unter allen Geschöpfen das sanfteste ist, sondern auch die heißesten Triebe der Liebe hat; denn bekanntlich brüten die mehr-

*) pag. 1509. ad quam (vim enunciationis) eam Sanctorum auctoritas constituit.

**) p. 1266.

ſten Taubenarten öfterer, als alle andern Vögel. Alles, was alſo in der Welt iſt und geſchieht, wird auf den Geiſt bezogen, und muß darauf bezogen werden, weil der Geiſt ſelbſt die Güte *) iſt. Dies iſt auch Plato's Lehre vom Geiſt, doch ſo, daß er einen göttlichen Geiſt nur in ſo ferne annimmt, als er in den Werken gedacht wird, oder in ſo fern bey der ewigen Weisheit und Güte auf die endliche Natur der Welt Rückſicht genommen wird. Dagegen wir Chriſten nur auf die ewige Natur Gottes und das Seyn des Geiſtes in ihr Rückſicht nehmen. Dieſe verſchiedene Anſicht des Geiſtes wird ſchon durch die Namen, welche Plato und die h. Schrift demſelben Geiſte geben, angezeigt. Plato nennt ihn Seele (animam), wir Geiſt (spiritum), wovon das Eine, eine Verrichtung **), das andere, eine Natur anzeigt. Daher ſagen wir, daß der Geiſt ewig ſey, d. h. daß jene Güte immer neu im göttlichen Weſen verharre; Plato: daß die Seele endlich ſey, in ſo fern nämlich jene Wirkungen des göttlichen Geiſtes endlich ſind. So wie wir daher behaupten, daß Chriſtus, ſo ferne er der Menſch Jeſus war, angefangen und aufgehört habe zu ſeyn; eben ſo behaupten wir auch, daß der h. Geiſt ſeinen Wirkungen nach in der Zeit ſey. Nehmen wir aber Rückſicht auf die eigentliche Natur ſeines

*) Thes. V. p. 1338.

**) Nämlich er meint anima, woven animare. Seele, dazu bedarf es eines Beſeelten.

Wesens: so muß er ewig ohne Wechsel in Gott gewesen seyn. Freilich müssen wir uns sehr in Acht nehmen, die verschiedenen Bestimmungen, welche eine Person von der andern unterscheiden, nicht zu verwechseln. Den Geist dürfen wir also nicht gezeugt nennen, sondern dieser Ausdruck muß vom Sohne allein gebraucht werden; wir können ihn aber nicht ungezeugt heißen, weil dies Wort allein vom Vater gebraucht werden darf; wir müssen uns deshalb des Ausdrucks nicht gezeugt von ihm bedienen; weil dieser eine bloße Negation, kein bestimmtes Verhältniß andeutet *). Das Verhältniß der Personen der Gottheit beruht darauf, daß sich die dadurch ausgedrückten Ideen gerade in der Ordnung, die die Ausdrücke angeben, folgen. In so ferne das Absolute, von aller Beziehung leere, allem vorangeht, ist es das Ungezeugte, der Vater; so ferne der Begriff, der zunächst aus der Idee des Absoluten entspringt, die Weisheit ist, wird der Sohn gezeugt; so ferne die Güte die Schöpfung voraussetzt, ist der Geist ausgehend vom Vater und Sohn. Daher die Griechische Kirche in gewisser Rücksicht Recht hat, wenn sie den h. Geist nur vom Vater ausgehen läßt; in so ferne nämlich die Idee des Vaters ganz allein jedem Verhältniß der Gottheit zur Welt nothwendig vorangehen muß, und alle andere in sich begreift. Auf der andern Seite führt es zu den größten Irrthümern, und den unwür-

*) Abaelard. opp. p. 983. vergl. thes. V. p. 1335.

digsten Vorstellungen von Gott, wenn man behauptet, daß der Sohn von jenem Aussenden ausgeschlossen sey; da sowohl Weisheit als Allmacht der Güte nothwendig vorangedacht werden müssen. Abälard gesteht dabei zu, daß die frühere Kirche diese Lehre vom Ausgang des Geistes vom Sohne nicht gekannt, daß sie von Leo dem Dritten ausdrücklich verdammt sey; dennoch sey sie diejenige, welche sich allein philosophisch rechtfertigen lasse. Concilien und selbst die Schrift binden uns nur in so fern, als wir nichts gegen sie lehren dürfen; denn das System der Kirche selbst haben die spätern Kirchenlehrer vortrefflich aus den Aussprüchen der Bibel hergeleitet, da es den bloßen Buchstaben nach nicht darin enthalten ist *). Wir sind aber zur Annahme der Lehren der Kirche verpflichtet, wenn sich gewisse Lehren in der Schrift auch nicht finden; da, im Fall wir blos die Schriftlehre annehmen wollten, unser Glaube ohne Zusammenhang oder Festigkeit wäre, die er nur als System erhält; weil sich sonst jeder einzelne, aus dem Vortrag der Schrift sein eigen System bilden würde, ohne Fähigkeit dazu zu haben; dagegen uns jetzt ein, durch große Lehrer gebildetes, in der Zeit erprobtes System als Glaube gelehrt wird. Von der Dreieinigkeit, oder drei gleich ewigen Personen in der Gottheit, wird man in der Schrift nichts finden **); eben so wenig von der Höllen-

*) Opp. p. 1096.
**) Opp. p. 1091.

fahrt; und doch ist alles dieses, ob es gleich nicht ausdrücklich erwähnt wird, ganz consequent aus den Lehren der Apostel und Evangelisten hergeleitet, und deutet auf Wahrheiten, welche nur durch diese Formen deutlich werden. Der Fall, welcher bei diesen Lehren eintritt, ist auch bei andern Glaubenssätzen, welche dann anzunehmen sind, wenn sie mit Vernunft und Schrift nicht streiten. Um aber die Sache hier für diesen bestimmten Fall kurz abzuthun, ist es ja ausgemacht, daß der Geist so gut ein Geist der Weisheit als der Kraft sey, also so gut aus der Weisheit als der Allmacht entspringe *).

---

3) Lehre vom Menschen, der Erbsünde, dem Einfluß derselben auf den Willen und der Erlösung.

Ursprünglich, d. h. als Begriffe in Gott gedacht, waren alle Menschen gut, ihre Bestimmung dieselbe, und ihre Fähigkeit, diese zu erreichen, gleich. Sobald sie aber sich selbst abtrennten von Gott, sobald sie einen andern Willen hatten, als den seinen, wurden sie einzelne Wesen, und diese folgten in der Zeit den Gesetzen der Materie, von der ein Theil zu bessern, ein anderer zu schlechtern Zwecken bestimmt ist; d. h. einige von ihnen

*) Thes. V. p. 1323.

wurden zur Seeligkeit auserwählt, andere verstoßen. Dieser Augustinische Satz macht den Grund aus, auf dem Abälard alles, was er über das Verhältniß des Begriffs, Mensch, zur Idee von Gott zu sagen hat, aufbaut. Durch diese vorangeschickte Erklärung der sogenannten Gnadenwahl war eigentlich schon dem Einwurf begegnet, welchen Abälard sich selbst dadurch macht, daß er fragt, wie es möglich sey, daß wenn Gott nicht allen Menschen seine Gnade ertheilt habe, gleichwohl die schlechten unter ihnen können gestraft werden *): Man könne, meint er, hierauf antworten, daß Gott allen seine Gnade angeboten habe; der Gerechte habe sie angenommen, der Ungerechte verschmäht. Er findet aber selbst, daß diese Antwort nicht genüge, da eine Gnade vorausgehen muß, ehe man die angebotene Gnade annehmen kann. Daher erinnert er daran, daß es eine allgemeine und eine besondere Gnade gebe, daß die erste, welche in nichts anderem bestehe, als in der richtigen Vorstellung unseres Wesens und unseres Verhältnisses zur Gottheit, allen Menschen ohne Unterschied ertheilt sey **), nicht aber die letztere, welche nur einzelnen zu Theil werde. Diese zweite Gnade ist mehr eine außerordentliche Gabe, als etwas zu unserem Heile nothwendiges; denn um gut zu handeln reicht die Gnade, welche allen ertheilt worden, hin.

*) In comment. epist. ad Romanos Opp. p. 653.

**) p. 654. tam reprobis quam electis.

Der Unterschied der Auserwählten und Verworfenen bestehet mehr darin, daß die letztern den Gesetzen der Sinnlichkeit mehr folgen müssen, als die erstern, als darin, daß es ihnen an hinreichender Gnade mangele. Alle also, welche verdammt werden, werden es durch ihre Schuld, aus dem Grunde, weil die Gnade ihnen nicht so wichtig scheint, als andern, denen sie vielleicht in geringerem Maaße zu Theil geworden. Auch die, welchen die zweite Art der Gnade zu Theil wurde, d. h. bei denen die Vorstellung von dem eigentlichen Verhältnisse des Menschen zu Gott, der Stärke ihrer Vernunft wegen, also ohne ihr Zuthun, von der Geburt an lebendiger war, als bei andern, können manchmal eher die Verworfenen seyn, als die, welche vom Anfang an nicht so sehr begnadigt waren. Denn die Rechtfertigung des Menschen beruhet nicht darauf, ob er der Gnade theilhaftig ward, nicht darauf, ob die Vorstellung seines Verhältnisses zu Gott, vermöge seiner Organisation mehr oder weniger lebhaft in ihm war, sondern nur darauf, ob die Vorstellung seiner Bestimmung, und die daraus entsprungene Hoffnung auf seinen Willen einfließt, oder nicht. Nach diesem wäre es nun, wie auch Abälard einsieht, sehr schwer die Freiheit des Menschen zu retten, da der Mensch den Gesetzen der Materie unterworfen, und daher zu diesem oder jenem bestimmt oder nicht bestimmt ist, weil sein Wille von seiner Organisation abhängt, diese aber nicht wieder von

jenem. Er ſucht dem Einwurf dadurch zu entgehn, daß er ſorgfältig unter Willkühr und freiem Willen unterſcheidet. Willkühr, ſagt er, haben auch Thiere, und ſie kann gehemmt und ſogar ganz aufgehoben werden, der freie Wille nie. Die Willkühr *) iſt eine bloſſe Beſtimmung für eine Sache, oder ihr Gegentheil; der freie Wille hingegen eine vernünftige Entſchließung für das eine, oder das andere. Daher kommt es, daß wir, die wir nach bloßer Willkühr das Süße vor dem Herben wählen würden, dennoch vermöge des Willens in manchen Fällen das Herbe vorziehen. Es beſteht der freie Wille alſo nicht in der Vorſtellung, ſondern in der Richtung derſelben; mit Boethius können wir daher unter freiem Willen, und der freien Thätigkeit des Geiſtes ſelbſt keinen Unterſchied annehmen. Auch der alſo, welcher in der That nichts überlegt, iſt nichts deſto weniger frei, weil die freie Thätigkeit, wenn ſie gleich nicht geübt ward, auch ihm zu Theil geworden iſt, oder als in ihm ruhend angeſehen werden kann. Die Ausübung des Willens beruht aber auf dem geſunden Zuſtande der Organe, und auf der vollkommenen Kraft derſelben; daher kann ſie weder bei Kindern, noch bei Narren ſeyn. Wie kann nun Gott dieſe wegen des Mangels an Glauben verdammen, wie Auguſtin doch ausdrücklich behauptet? Die Beantwortung dieſer Frage ſetzt den Abälard in keine geringe Verlegenheit, da

*) Opp. p. 595 ſqq.

er auf der einen Seite seinen eignen Verstand dagegen empört sieht *), auf der andern der Auctorität seines Meisters nicht widersprechen will. Die Gründe, mit denen er ein solches Verfahren Gottes entschuldigt, sind so gewählt, daß er ihre Schwäche selbst gefühlt haben muß. Einer dieser Gründe z. B. ist der, daß der göttliche Wille und alles, was als solcher betrachtet werde, nicht böse seyn könne, sondern, daß Gott, indem wir nur das Böse sehen, es doch zum Guten wende. Es wäre also auch unter uns etwas ungerecht, welches bei Gott gerecht wäre. Die andern Gründe, die er hinzusetzt, sind noch schwächer, als dieser, und beweisen allenfalls seinen Scharfsinn; konnten aber, wenn ihn nicht die Beschaffenheit des Glaubens seiner Zeit entschuldigte, als Beweise gebraucht werden, daß er zuweilen mehr verlegen war, eine Antwort, als die Wahrheit, zu finden.

Erbsünde.

Die Nothwendigkeit einer Gnade, um seelig zu werden, die Gnadenwahl und die Verdorbenheit, worauf sie sich gründet, rührt von der Erbsünde her, deren Erklärung Abälard auch wegen des Ausdrucks **), der im Lateinischen, wie im Deutschen

*) Opp. p. 595. Numquid etiam apud homines iniquissimum foret, si quis innocentem filium pro peccatis patris flammis istis transitoriis, nedum perpetuis, traderet.

**) Peccatum originale.

zweideutig ist, versucht. Es sind nach Abälard zwei Bedeutungen, welche dem Worte Sünde gegeben werden *), nach der einen ist es die Schuld der Seele selbst, die Verachtung Gottes; nach der andern, die nothwendige Folge der Sünde, oder die Strafe Gottes um der Sünde willen. Die zweite Bedeutung liegt in dem Ausdruck, Sünden vergeben, der Welt Sünden tragen, zum Grunde. Nach dieser Bedeutung heißt es von dem, der nicht mehr den bösen Willen des Sünders hat: er sey noch in der Sünde, weil er die Folgen der Sünde noch an sich empfindet. Daraus lernen wir nun am besten, was Erbsünde sey; sie besteht nämlich in den Folgen der Sünden, oder der Abweichung der ersten Menschen, d. h. in der Richtung, welche dadurch die Sinnlichkeit erhielt **). Nur könnte man freilich fragen, warum nicht von den Frommen eben so viel Gutes, als von den Bösen, Böses auf ihre Nachkommen komme? Die Antwort ertheilt Abälard durch ein treffendes Gleichniß, worin er zeigt, daß die Natur sich in ihrem Gange nicht stören lasse, und der Begriff der Natur gerade darauf beruhe, daß der Stoß, den sie einmal erhalten hat, in alle Ewigkeit fortwirkt ***). Wird doch, dies ist sein Gleichniß, aus dem Kern der zahmen Olive eben so gut ein wilder Oelbaum, als aus dem Kern einer wilden. Nach dieser Regel

*) Opp. p. 591.
**) Opp. p 597.
***) Opp. p. 599.

müßte freilich auch folgen, daß je später jemand lebt, er auch um desto schlechter sey, weil er so viele sündige Ahnen vor sich habe. Augustin ist auch für diese Meinung, aber hierin wagt dennoch Abälard, von ihm abzuweichen. Er sagt: es giebt freilich gewisse Sünden, welche vom Vater auf die Kinder erben, weil sie gewisse unmittelbare Folgen haben; im Allgemeinen aber ist der Satz falsch. Jeremias und Johannes der Täufer lebten lange nach Kain, keiner wird aber darum behaupten, daß sie schlechter waren, als Kain. Selbst Jesus war, seiner menschlichen Natur nach, später geboren, als irgend ein vor seiner Zeit lebender Sünder, und doch war er auch als Mensch besser als dieser; oder wie Abälard an einer andern Stelle ausdrücklich sagt, von einem Weibe ohne Sünde geboren *).

Erlösung.

Die Bedingung endlich, unter welcher die Gnade den abgefallenen Menschen versprochen wird, ist die Aneignung des Verdienstes Christi; allein, dies setzt Abälard ausdrücklich hinzu, nur nach der Lehre des Apostel Paulus. Daß er dies Letzte nicht ohne Absicht gesagt, sieht man aus den vielen Zweifeln, welche er sich selbst macht, und unvollständig beantwortet **). Die Lehre des

*) Opp. p. 563. cum Dominus Jesus ex muliere absque omni peccato natus fuerit.

**) Opp. p. 550 — 553.

Apostels läßt sich in der That mit Abälards System nicht vereinigen, und es läßt sich keine, in sein System passende. Antwort auf die Zweifel gegen die Satisfaktionslehre geben. Seine Beantwortung der Frage, wie der Tod Jesu die Bedingung der Begnadigung des Sünders sey, ist daher auch natürlich durchaus nicht gemacht, um jene Lehre Pauli zu rechtfertigen, sondern zeigt sich leicht als gezwungen. Damit man sich davon überzeugen könne, setze ich einige der Zweifel her, welche Abälard aufwirft. Warum konnte Gott zu den anderen Wohlthaten, die er den Menschen erzeigte, nicht noch die hinzusetzen, daß er ihnen ihre Sünden erließ, ohne die gewaltsame Vernichtung des besten der Menschen zu fodern? Wie konnte uns der Tod des Sohnes Gottes mit Gott aussöhnen, da dieser den Menschen *mehr* darüber zürnen mußte, daß sie seinen Geliebten getödtet, als, daß sie den Apfel im Paradies gegessen *)? Je mehr die Menschen sündigten, desto mehr mußte Gott durch Strafe seine Gerechtigkeit beweisen; wenn aber Adams Vergehen nur durch den Tod Christi konnte gut gemacht werden, wie kann Christi grausamer Mord je ausgesöhnt werden? Wie sonderbar, daß Gott über das geringere Verbrechen nicht konnte versöhnt werden, wenn das gröbere nicht begangen ward! Wenn nur Blut uns loskaufen konnte, wem ward es bezahlt? Doch wohl Gott selbst; denn nicht den Peinigern, sondern den Herrn

*) Opp. p. 552.

der Peiniger wird das Strafgeld bezahlt. Wie konnte aber Gott ein solches Löse- oder Strafgeld annehmen, wenn er allein es verher gefordert und bestimmt hatte? — Auf alle diese und noch mehrere Einwürfe antwortet Abälard durchaus nichts, und läßt also unbestimmt, ob er darauf antworten könne, oder ob er die Einwürfe für unauflöslich halte, und sie nur, um dem Vorwurf der Ketzerei zu entgehen, als Fragen stelle. Das letztere scheint das wahrscheinlichste, weil seine Lehre von dem Zweck Jesu auf Erden sich mit einer Satisfaktionslehre nicht verträgt. Er sagt nämlich: bis zu der Zeit, wo Jesus auf Erden erschien, mußte, weil Weisheit und Liebe sich nicht auf der Erde offenbart hatten, alle Erfüllung der Pflicht, als ein Zwang erscheinen, und Jesus allein zeigte, daß man die Tugend innig lieben könne. Daher heißt um Jesu willen begnadigt werden, nur: begnadigt werden, weil, nachdem Jesus die Wahrheit auch im Tode geliebt, und aus Liebe zu Gott das Leben geopfert habe, diese Liebe in uns übergegangen sey, und wir, vermöge derselben, nicht aus ängstlichem Gehorsam, sondern aus freier Wahl, das Gute vollbringen, ohne welche Liebe durchaus keine Tugend denkbar ist. In der Furcht, meint Abälard *), bestand die Hauptfolge der Erbsünde, der Fall unserer Eltern gab der menschlichen Natur diese Richtung, welche nur durch ein solches ausgezeichnetes Beispiel der Liebe und dessen Aufnahme in unser

*) Opp. p. 554.

Herz konnte wieder anders gerichtet werden. Daher wurden auch, nachdem Christus gestorben, alle verdammt, welche nicht diese Gesinnung in sich aufnahmen, da Christi Tod nicht physisch wirkte, sondern nur von innen auf das Aeußere. So war, nach Abälard, Erweckung von Liebe und Hoffnung der einzige Zweck des Todes Jesu, und dieser Tod die einzige Bedingung der Seeligkeit, weil ohne diese Gesinnung keine Tugend gedacht werden kann, sondern jede Tugend nur Klugheit ist. Abälard bindet daher die Seeligkeit nicht an das Faktum, sondern an die Gesinnung, die er an andern Stellen auch einigen Heiden zugesteht, wo er denn von Augustin abweicht.

Dritte Abtheilung.

Abälards Exegese.

Auszug aus Abälards expositio in hexaëmeron, um ihn als philosophischen Erklärer der Bibel darzustellen *).

Einleitung.

Als Exegese betrachtet, hat die Schrift Abälards, deren Hauptinhalt ich in den folgenden Bogen, mit Weglassung aller Nebensachen und Wiederholungen, und mit Veränderung des oratorischen Styls in einen mehr philosophischen entwickeln werde, keinen sehr großen Werth; besonders da er nur die Vulgata gebraucht, und nur diese erläutert. Allein ich möchte die Schrift, in so ferne man einen Mann, wie Abälard war, daraus kennen lernen soll, von einer andern Seite betrachtet wissen. Sie ist mehr eine Sammlung der Ideen, welche das Lesen des ersten Kapitel Mosis bey Abälard erzeugte, als eine Erklärung derselben. In den wenigen Seiten dieser Schrift zeigt Abälard deutlicher, was er über Gott, Schöpfung, Natur

*) Martene et Durandi thes. nov. Anecdot. Tom. V.

des Menschen, u. s. w. dachte, (zugleich aber auch wie wenig consequent er seinen Platonismus ausführte) als in anderen Werken, in denen er sich so hinter einen Wall fremder Auctoritäten verschanzt, daß man seine eignen Meinungen nur mit Mühe erräth. Diese exegetische Schrift Abälards, welche die frommen Benediktiner der Vergessenheit entrissen, ohne an den vielen Stellen, welche eine gesundere Philosophie lehren, als sie selbst im achtzehnten Jahrhundert ertragen konnten, Anstoß zu nehmen, spricht an manchen Stellen den ächten Platonismus Abälards weit freier aus, als die Erklärung seines Briefes an die Römer, und sie zeigt ganz deutlich, wie richtig Abälard das ganze System Platos ergriffen hatte. —

Eine andere Frage, deren Beantwortung allein Abälards Art zu erklären anziehend machen kann, wäre die: in wiefern sich jene Methode, welche Abälard in der Erklärung der einmal als göttlich angenommenen Schriften befolgte, für seine Zeiten rechtfertigen läßt, und in wiefern es selbst zu bedauern ist, daß die Schriften des A. und N. T. zu sehr in ihrem Ansehen gesunken sind, als daß diese Methode noch anwendbar wäre. Wenn die Methode Abälards, deren Grundsätze ich angeben will, damit man aus dieser Schrift desselben zugleich erkenne, wie und auf welche Art verschieden der Geist jener Zeit von dem der unsrigen war, feste und haltbare Gründe für sich hat: so

wird man Abälard gewiß auch als Erklärer, scharfsinnig und denkend finden.

Die Absicht aller Interpretation heiliger Schriften, kann eine doppelte seyn, entweder den Sinn, welchen diese Schriften, als von Menschen verfaßt, haben können, und die Anwendung, die man von den aus ihnen gezogenen Kenntnissen auf weltliche Wissenschaften und die Verhältnisse des täglichen Lebens machen kann, zu erforschen; oder bloß um religiöse Ideen zu erwecken und zu beleben. Der Gewinn, den die Wissenschaft, den der äußere Umfang der Kenntnisse durch sie erhält, kann zuweilen sehr gering seyn; daher könnten wir oft den Werth solcher Schriften sehr niedrig anschlagen, wenn wir nur von Menschen redeten, die von dem Heiligen in sich, von dem unnennbaren Gefühle, welches den Menschen zum Ueberirdischen hinzieht, nichts wissen. Anders ist es aber mit der frommen Seele, welche gerne vom Endlichen zum Unendlichen, vom Vergänglichen zum Ewigen emporsteigt. Diese Seele, eingedenk, daß über die letzte Ursache aller Dinge, Weise und Thoren gleich wenig, nur jeder auf verschiedene Art wenig wissen, wird sich freiwillig entschließen, an eine Erscheinung in der Außenwelt, an eine Thatsache, alle ihre Ideen des Ewigen anzuknüpfen; dies wird sie um so eher thun, weil ohne bestimmte äußere Form, bei deren Anblick die Seele ihre vorigen Vorstellungen zurückruft, die ihr so leicht entweichen, oder mit andern verwechselt wer-

den. Dies leuchtet noch besser ein, wenn wir bedenken, daß es eben so eine doppelte Ansicht der Natur, wie der für heilig gehaltenen Schriften giebt. Die eine, die des Naturforschers, welcher in den Erscheinungen nur ihre äußere Beschaffenheit, ihr Verhältniß zu den menschlichen Sinnen sucht; dieser kennt nichts Unbegreifliches, keine andere Gränze als die, welche ihm die Umstände, die er für zufällig halten muß, setzen. Die andere, des Beschauers der Natur: er liebt die Erscheinungen zu verknüpfen, und in ihnen einen nothwendigen Zusammenhang vorauszusetzen, er nennt diesen Zusammenhang, in so ferne er vorgestellt wird, göttliche Vorsehung, und läugnet dabei nicht, daß wer in diesen Erscheinungen nicht dasselbe finden will, auch Recht haben könne, nur daß er bei der entgegengesetzten Denkweise keine Beruhigung findet. Auf die heil. Schriften dies angewendet, werden wir gerne zugestehen, daß jede gute Schrift, in so ferne auch sie der höchsten Weisheit ihren Ursprung verdankt, zu andächtigen Betrachtungen könne gewählt werden; allein da die Verfasser weltlicher Schriften ihre Wahrheiten beweisen; da sie der Ordnung folgen, welche der Verstand auch uns vorschreibt; da sie endlich selbst sagen, daß sie diese Wahrheiten auf dem Wege, auf welchem wir sie noch immer finden können, gefunden haben: so ist es nicht möglich, sie als Eingebungen anzunehmen, oder unmittelbar auf Gott zu beziehen. Bei den Religionsbüchern hingegen,

nehmen wir nun das Buch, welches der Jude, oder der Christ, oder gar der Muhamedaner, als göttlich annimmt *), oder an welche er seine Betrachtungen des Höchsten schließt, ist es allerdings möglich, sie unmittelbar auf Gott zu beziehen. Wenn wir nichts jener Idee widersprechendes in ihnen finden: so können wir uns freiwillig entschließen, sie mit allen ihren Mängeln, welche wir dann als absichtlich, wie die scheinbaren Mängel der Welt ansehen, auf die letzte Ursache aller Dinge zurück zu führen. Daher denn, um auf den Abälard und die Platoniker dies anzuwenden, die Grundsätze dieser Schule ohngefähr folgende zu seyn scheinen. Inspiration, Göttlichkeit u. s. w. gelten nur für Menschen, absolut sind sie vielleicht ganz etwas anders; allein weil wir einmal gewisse Begebenheiten, gewisse Lehren, als aus jenem Gefühl, welches uns aus der Welt hinaussetzt, entsprungen annehmen wollen und müssen **): so wählen wir dazu jene uralten Begebenheiten und jene Schriften, an welche seit unendlicher Zeit der

*) Man versteht leicht, daß ich nicht meine, daß es gleichgültig sey.

**) Bei einer ähnlichen Sache sagt der berühmte Marc. Ficinus und wie er sagt, war Avicenna auch der Meinung, in argument lib. Xmi Platon. de republ. p. 743. 44. edit. Francof. 1602. Neque solum demonstrari posse, sed etiam facile demonstrari posse, apud illos, ut arbitror, qui cum ipsi purgatam et segregatam a corpore mentem habeant non diffidunt etc.

Glaube das Göttliche knüpfte. Daß Abälard ungefähr so dachte, wird man aus der zweiten Abtheilung dieser Schriften gesehen haben. Durch diese Methode allein können die Weisern langsam und wohlthätig, die Gesinnungen des Haufens ändern, und ohne zu zerstören, bauen. Wenn aber Abälard eine andere Art zu interpretiren gekannt oder gebilligt hätte, so würde ihn immer seine lebhafte Einbildungskraft, und seine fähige Vernunft etwas ganz anders als Worterklärungen oder dergleichen, haben suchen heißen. Abälard machte sich an die Bearbeitung seiner Schrift, ohne etwas anders zu Rathe zu ziehen, als etwa den Auguſtin; so daß man alles, was er vorträgt, als Gedanken eines unbefangenen fühlenden Mannes, über die wichtigsten Punkte der Schöpfung, des ersten Zustandes der Menschen, Sündenfalls u. s. w., ansehen kann. Man merkt an den Wiederholungen, welche ich wegließ, und an der wenigen Consequenz einiger Erklärungen, welche ich auch nicht beibehielt (wo sie nicht charakteristisch war), daß er sich hier ganz dem Gefühl überließ, das an Lebhaftigkeit und an Stärke, nur selten oder nie seines Gleichen gehabt hat. Daß diese letztern Bemerkungen richtig seyen, wird man am beßten sehen können, wenn man Abälards Erklärungen mit denen des Beda Venerabilis vergleicht *). Auf diese Weise dienen denn diese Er-

*) Man findet sie auch in Mart. et Durand. thes. nov. anecd. Tom. V. p. 111.

klärungen Abälards, um zu ſehen wie leicht jene uralten Erzählungen dem gebildeten und ungebildeten Zeitalter Veranlaſſung zu höheren Speculationen geben können.

Zuſchrift Abälards an ſeine Geliebte und Gemahlinn, die Aebtiſſinn Heloiſe, bei Ueberſendung ſeiner Erklärung des erſten Kapitels Moſis.

Drei Schriften des A. T. wurden von jeher für die ſchwerſten gehalten; die erſten Kapitel des erſten Buchs Moſis, das Hohelied, im Propheten Ezechiel das erſte Geſicht von den Thieren und Rädern, und das letzte vom Gebäude auf dem Berge; dieſe Schriften zu erklären, war bey den alten Hebräern nur Leuten von reiferem Verſtande vergönnt. Dieſen Grund führſt du, einſt in der Welt mir geliebte, jetzt in Chriſto mir theure Heloiſe, an, um deswillen beſchwörſt du mich, dir dieſe Bücher zu erläutern, weil der geiſtliche Dienſt, den ich dir und deinen geiſtlichen Töchtern leiſten würde, um ſo viel verdienſtlicher ſey, als die Erklärung ſchwieriger iſt. Deshalb flehe ich euch, die ihr mich flehet, die ihr mich durch eure Bitten zu einem ſo ſchweren Unternehmen treibt, daß ihr für mich zu Gott betet, damit er mir Kraft ſchenke, beſonders beym Anfange meines Unter-

nehmens, da die Erklärung des Schöpfungswerks die allerschwerste ist.

Daß sie dieß sey, beweisen schon die wenigen eigentlichen Erklärungen dieser Kapitel, die wir haben, und der Umstand, daß sich zu allen Zeiten so wenige an ihnen versucht haben. Viele haben mystische und moralische Erklärungen darüber verfaßt; nur Augustins scharfsinniger Geist wagte sich an eine historische. Er fand es aber so schwer, eine sichere Erklärung zu geben, daß er das, was er sagte, mehr als Vermuthung, als Behauptung vorbrachte. Daher er auch in seinen Retractationen seine zwölf Bücher-Erklärungen der Genesis zurücknimmt und sagt: „In diesem Werke ist „mehr gesucht, als gefunden, vom Gefundnen „nur wenig bewiesen, das andere so aufgestellt, „als wäre es noch zu untersuchen." Ihr aber verlangt von mir eine Erklärung, weil euch Augustins Werk so dunkel scheint, daß es wieder einer Erläuterung bedarf. Ich will euch meine Meynung eröffnen, doch mit der Bedingung, daß, wenn ich dem Unternehmen nicht gewachsen bin, von mir des Apostels Entschuldigung gelte: ich bin ein Thor gewesen, doch ihr habt mich dazu gezwungen. —

* * *

Ehe ich mich in die unermeßliche Tiefe der Genesis versenke, und sie durch meine Erklärung

in ein helleres Licht setze, rufe ich zuerst den Geist an, welcher diese Schriften eingegeben hat, daß der, welcher dem Propheten die Worte eingab, auch mir ihren Sinn eröffene. Als die Wurzel, aus der alles andere erwachsen soll, setze ich die Wahrheit der Thatsache, oder das Historische der Erzählung. Moses wünscht ein fleischlich gesinntes Volk, zur Verehrung der Gottheit zu locken, deshalb sucht er diese rohe unerzogene Nation *) der er das Gesetz des A. T. geben wollte, zum Gehorsam gegen Gott, den Schöpfer und Regierer aller Dinge, zu ermahnen, und dieses durch Betrachtung seiner Werke, und durch die Erzählung von der Schöpfung und Erhaltung der Welt. Wie er dies gethan hat, führt er die Geschichte vom Anbeginn bis auf seine Zeiten herab, und leitet das Volk dadurch darauf, in sinnlichen Dingen einen nicht sinnlichen Gott zu erkennen. Um jenen ganz sinnlichen, aller geistigen Einsichten leerem Volke auch sinnlich zu reden, theilte Moses sogar seine Bücher nach der Zahl der fünf Sinne ab. Die Hauptabsicht bei allem ist, die Menschen deutlich einsehen zu lehren, wie sie die göttlichen Gebote auch deshalb befolgen sollen, weil der Mensch durchaus das Ebenbild Gottes, und das Geschöpf ist, um deswillen alle andern geschaffen sind.

Cap. I. v. I. Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Unter den Worten Him-

*) Populo indisciplinato.

mel und Erde werden hier die vier Elemente verstanden, welche gleichsam der körperliche Grundstoff aller Dinge sind. Himmel nennt er die beiden leichteren Elemente, Luft und Feuer; Erde aber die beiden schwereren, Wasser und Erde zusammen. Deshalb sagt er auch: im Anfang, d. h. vor allen jenen Dingen, welche er in der Folge aufzählt werden; es heißt dies also: ehe etwas von dem in der Welt Existirenden zur Existenz gelangt war. Doch konnten die Worte auch den Sinn haben, daß alle Dinge den nächsten Grund ihrer Existenz in diesen Elementen haben. Er sagt also auch nicht von den Elementen, wie weiter unten von der Veste des Himmels, von dem Menschen u. s. w., er machte, sondern er schuf, weil das Letztere ein ins Daseyn rufen, aus dem Nichtseyn, das andere ein Bilden aus vorhandenem Stoffe bedeutet.

V. 2. Die Erde war wüste und leer. Da alles folgende blos auf den Menschen abzweckt, seine Schöpfung zu erklären, zu zeigen, wie er aus Erde gebildet, zum Bewohner und Beherrscher der Erde bestimmt sey, und dadurch den Menschen zur Gottesverehrung zu leiten: so hält sich Moses blos an die Werke Gottes auf der Erde, und übergeht die höhern himmlischen Naturen, d. h. die Engel und ihre Schöpfung, mit Stillschweigen. Moses fürchtete nämlich, wenn er diese erforsche und zum Ruhme des Schöpfers ihren

Glanz zeigte, möchte er die Liebe zu Gott unter den Menschen weniger befördern, weil diese sähen, daß ein anderes Wesen ihnen vorgezogen sey. Erde nennt er also, wie ich schon oben sagte, diese ganze untere Welt, welche aus schwereren Grundstoffen besteht. Weil er nun hinzusetzt: die Erde war wüste und leer: so muß man voraussetzen, daß, indem er von zwei entgegengesetzten Sätzen den einen bejahet, der andere verneint wird, daß also der Himmel nicht also war, weil man denken muß, daß die Engel entweder mit dem Himmel zugleich, oder schon vor ihm geschaffen worden, da sie gleichsam Bewohner des Himmels sind.

Und es war finster auf der Tiefe. — Tiefe nennt er die verwirrte noch nicht geschiedene Masse der Grundstoffe. Finster war es aber, d. h. wenn wir uns in jene Zeit versetzen, würden wir uns *) keinen deutlichen Begriff von Ordnung und Weisheit des Schöpfers, bei dem Anblick der Masse machen können.

Und der Geist Gottes schwebte über dem Wasser. — Er belegt nach meiner Meinung eben jene nicht geschiedene Masse, die vorher die Tiefe hieß, mit dem Namen des Wassers, und über dieser schwebte der Geist Gottes. Nach unserer Vorstellungsart wäre das: es war im göttl-

*) Inde non appareret utilitas in laudem creatoris. p. 1367.

lichen Verſtande der Vorſatz, dieſe Maſſe nicht mehr ungeſchieden und ungeordnet zu laſſen. Der Geiſt Gottes iſt nichts anders, als Gottes Güte, durch welche allein alles Gute gut iſt. Weil nun die Güte Gottes aus der ungeordneten Maſſe ſich nicht ſchließen läßt: ſo ſagt er lieber: ſie ſchwebte darüber, als ſie war darin. Eben ſo deutet er auch mit dem Schweben den Zuſtand des Uebergehens an, da jenes Dunkel nicht dauern ſollte, ſondern nur der Uebergang zum Lichte war. Der hebräiſche Ausdruck Ruach, der ſowohl Geiſt als Wind bedeutet, konnte entweder auf das natürliche Verhältniß der Grundſtoffe hinweiſen, oder eine Andeutung der ſchon beginnenden Wirkſamkeit Gottes auf jene Stoffe enthalten; um ſo mehr, da oft bei Moſes die Wirkſamkeit Gottes, oder anderer Kräfte, durch den Geiſt Gottes ausgedrückt wird. —

V. 3. Und Gott ſprach: es werde Licht, und es ward Licht. — Das Wort Gottes iſt der Logos des Vaters, die mit ihm gleich ewige Weisheit, in der alles, was iſt, von Ewigkeit iſt, und alſo eher iſt, als es unſerem Sinne als äußere Erſcheinung ſichtbar wird; daher von dieſem Logos geſchrieben ſtehet, der das was künftig werden ſollte, gemacht hat. Wenn der Prophet alſo bey Erſchaffung einzelner Dinge immer voraus ſagt: Gott ſprach, ſo deutet er darauf, daß er alles in ſeinem Worte, (Logos)

d. h. in seiner Weisheit, geschaffen habe; also nichts ohne Ordnung und Maas, sondern alles bestimmt und geordnet. Denn auch an andern Stellen deuten die Verfasser der heiligen Schrift darauf hin, daß dies Wort nichts Vorübergehendes oder Hörbares, sondern etwas Bleibendes und für die Vernunftanschauung gegebenes (intelligibile) sey; z. B. Ps. 135, V. 5. Der die Himmel ordentlich (Vulgat. in intellectu) gemacht hat. Es gibt aber zweierley Schöpfungen: die eine von Ewigkeit, im göttlichen Verstande; die andere in der Zeit, für uns. Daher haben die Philosophen auch immer zweierlei Welten angenommen; die eine für die Vernunft, die andere für den Sinn. Diese Annahme streitet auch nicht mit dem Evangelio; nur müssen wir dabei mehr auf den Sinn, als auf die Worte desselben sehen. Weiter scheint es von dem Sinn der Kirche abzuweichen, wenn die Philosophen *) schon den Begriff der göttlichen Vorsehung Welt nennen. Allein auch Augustin gestehet, daß diese Abweichung nur in den Ausdrücken bestehe, und deshalb irrt Plato nicht, wenn er eine Welt für die Vernunft (intelligibilem) annimmt; denn er versteht darunter nichts weiter, als die göttliche Vernunft, welche der Grund der Existenz der Welt ist. Wollte jemand diese Vernunft-Welt läugnen: so würde

*) Die bloße Idee heißt Vorsehung, ihre Realität, Welt; dies ist Platos Sinn, und so ist beides gleichbedeutend.

daraus folgen, daß die Welt unvernünftig eingerichtet sey. So heißt denn der Ausdruck: Gott sprach, es werde Licht, und es ward Licht, nichts anders, als: die vorher nur in Gott vorzustellende Ordnung und Regelmäßigkeit des Alls, müssen wir uns von einem gewissen Zeitpunkte an, als außer ihm vorstellbar denken. Unter Licht verstehen wir also das entgegengesetzte von dem, was wir vorher unter dem Namen Dunkelheit begriffen; es kam nämlich in jene Verwirrung Ordnung, und darunter sind denn die folgenden Tagewerke selbst zu verstehen. Erst mit dem Werden des Lichtes heißt es: Gott sprach; vorher erschien er im tiefsten Schweigen. Kräftig drückt dadurch der Prophet den Gedanken aus, daß jener Wille, der die einzelnen Dinge zur Existenz rief, eigentlich die erste Stimme Gottes an alle Creaturen war; dies sagt auch der Apostel, Röm. 1, 20. Damit Gottes unsichtbares Wesen, u. s. w. wird ersehen an seinen Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt. So lange also eine vermischte Masse weder für den Sinn, noch für den Verstand des Menschen, irgend etwas bestimmtes darbot; zu keinem Gebrauch weder für Engel noch Menschen diente, wenn auch der letzte schon geschaffen gewesen wäre; wird Gott als schweigend dargestellt, als hätte er auf jene Masse noch nicht gewirkt. Auch das Geheimniß der Dreieinigkeit finden wir im Anfang des Kapitels angedeutet. Der Ruach ist der Geist, das sprach,

das Wort, und Elohim der Inbegriff beider, der auch dadurch bezeichnet wird, daß Elohim im Hebräischen Pluralis ist, und hier mit einem Verbo im Singulari verbunden wird. Keiner wird wohl thöricht genug seyn, dies körperlich und sinnlich zu verstehen, besonders das Reden nicht. Die Gottheit ist nicht körperlich, kann nicht körperlich reden, und es war niemand, mit dem sie reden konnte. Eben so mit dem Geist, der nicht körperlich außer Gott auf der Tiefe ruhen konnte. Im Hebräischen steht statt des, es ward, es war, wahrscheinlich, um dadurch die Schnelligkeit und das Ungetrennte des Wollens und Wirkens in Gott auszudrücken.

V. 4. Und Gott sah, daß das Licht gut war. Durch die jedesmal hinzugesetzte Beifallsformel drückt der Prophet die bewirkte Vollkommenheit, im Gegensatz der vorhergehenden Unvollkommenheit, aus. Daher findet sich diese Formel auch nur bei den Tagwerken, die dem Menschen als ihm nützlich und zweckmäßig einleuchten; daher sie bei dem zweiten Tagewerk, wovon der Nutzen dem Menschen nicht einleuchtet, weggeblieben ist.

Da scheidete Gott das Licht von der Finsterniß. Das heißt: durch seine wirkende Kraft schied Gott das Vollkommene von dem Unvollkommenen, und das Geordnete von dem Ver-

wirrten. Durch diese hinzugesetzte Bestimmung erklärt er ferner, daß die Trennung der verschiedenen Tagewerke, welche er Licht nennt, die Ursache sey, warum man den Schöpfer der Grundstoffe auch mit Recht den Bildner der Materie nenne.

Und nennete das Licht Tag, und die Finsterniß Nacht. Das heißt: er machte Beides dieser Benennung würdig, daß der Aehnlichkeit wegen jene Trennung den Namen Tag, und die vorhergehende Verwirrung den Namen Nacht verdiene, wie sie denn auch schon vorher Finsterniß genannt wird. —

Da ward aus Abend und Morgen der erste Tag. Einen Tag nennt er hier die Vollendung aller jener Werke, die zuerst in ihm selbst vorhanden, am sechsten Tage ihr vollendetes Daseyn erhielten *). Der Abend jenes ganzen Werkes, welches er hier einen Tag nennt, ist aber die Zeit bis zur Entwickelung des Ganzen; eben dies nennt er alsdann Morgen, in so fern es vollendet war, oder in so fern nach der Erschaffung des Menschen Gott in der That in den äußeren Gegen-

*) Abälards Idee ist deutlich diese: für Gott giebt es keine Schöpfung, kein Außerihm, für den Menschen giebt es eine, und zwar in der Zeit; also nennt er den Zeitraum bis zur Vollendung Morgen, die dem Ganzen vorangehend gedachte Nacht, die nach der Vollendung Tag.

Gegenſtänden angeſchaut wurde. Er nennt alſo die Idee der Welt, in ſo ferne ſie in Gott gedacht wird, Abend; dagegen Morgen, die Exiſtenz der Idee außer Gott, welche er als in ſechs Tagen entwickelt darſtellt. Es heißt dies alſo im Grunde nichts anders, als: er führte daſſelbe, was vorher in ihm lag, aus. Da nun alſo Morgen und Abend die ganze Summe der göttlichen Werke begreift, ſo ſteht mit Recht in unſerer Ueberſetzung eher ein Tag, als der erſte Tag: denn, da er alle Werke begreift, ſo war kein anderer Tag, in Rückſicht deſſen er der erſte genannt werden konnte. Die Einheit dieſes Tages deutet auf die Harmonie und Einheit der göttlichen Werke, bei einer Menge ſo unendlich verſchiedener Dinge. Dieſen einen großen Tag meint der Prophet, wenn er ſpäterhin ſagt: alſo iſt Himmel und Erde worden ꝛc. Wenn er aber von einem zweiten und dritten Tage ſpricht, ſo verſteht er unter dem erſten; die Zeit, wo die Elemente wurden; ſo daß, wenn es heißt, im Anfang ſchuf Gott, dies ſo viel heißt, als: am erſten Tage ſchuf er. Die Elemente müſſen nothwendig eher gedacht werden, als die Form, welche ſie erhielten. Doch kann man, wenn man lieber will, auch das, aus Abend und Morgen der erſte Tag, nur allein auf die erſte Handlung in Gott, auf das Werden der Materie ſelbſt, ziehen; denn auch die Materie, wie das Materielle, muß erſt in Gott gedacht werden, ehe wir es außer ihm ſetzen.

V. 6. Und Gott sprach: es werde eine Feste zwischen den Wassern, und die sey ein Unterschied zwischen den Wassern. Feste nennt er sowohl die Luft als den Aether; denn beide liegen, gegenwärtig zwischen den untern Wassern, d. h. der Erde, und den obern Wassern, d. h. dem Himmel. Er nennt dieses darum eine Feste, weil ihr Daseyn der Grund ist, daß beide einmal getrennten Materien sich nicht mehr vermischen *). Hier fragt man, wie denn Luft und Feuer das Wasser, welches seiner Natur nach schwerer ist, zu halten im Stande seyen? Man könnte erwiedern: das Wasser kann so verdünnt werden, und die Masse von Luft und Wärme so groß seyn, daß jenes von diesem leicht kann in der Höhe gehalten werden; so wie unter gewissen Umständen Steine und Holz vom Wasser getragen werden, wenn sie gleich schwerer sind. Jeder weiß überdem, daß die Luft nahe an der Erde das in Dunst verwandelte Wasser, ehe es sich zu Tropfen sammelt, aufnehmen und tragen kann. Ist also das obere Wasser noch feiner und weniger körperlich, warum sollten nicht Feuer und Luft, die darunter liegen, es beständig halten können; so wie das gröbere doch eine Zeitlang gehalten wird? Die Luft trägt sogar Wolken, die großen Körper von Vögeln, und eine

*) Ich hätte die Stelle leicht, wie manche andere, weglassen können, sie mag aber als eine Andeutung der physischen Kenntnisse Abälards hier stehen.

ausgespannte Blase, obgleich alle drei schwerer als sie sind. Da das Weltall eine Kugelgestalt haben muß *): so erhält es sich, weil ein Theil nicht eher zusammenfallen kann, bis die Kugel irgendwo nachgegeben hat; welches aber nicht möglich ist, weil alles nach einem bestimmten Verhältniß schwer, und bei einer Kugel das Aeußere immer das Obere ist. Auf unserer Kugel sind nur zwei Elemente beträchtlich schwer: die Erde und das Wasser; deshalb mußten auch diese beiden das Ganze einfassen. Allein das Schwerste mußte natürlich das Unterste seyn; daher die Erde sich unterhalb bildete. Andere behaupten, die hier genannten obern Wasser seyen wie Eis gehärtet, und bildeten jetzt gleichsam oben eine krystallene Kugel: dann wäre es freilich noch leichter zu begreifen, wie Feuer und Luft unterhalb dieser obern Rinde seyn könnten. Augustin läßt mit Recht die Frage, über die Beschaffenheit jener Gewässer, und darüber, ob sie Krystall seyen, unentschieden. Ich mag eben so wenig in einer Sache entscheiden, die ein so großer Mann nicht zu entscheiden wagte; nur das kann ich sagen: daß sie bei der Schöpfung nicht der Sündfluth wegen dorthin gesetzt wurden. Denn es erhellet ja aus der Genesis selbst, daß Regen und irdische Gewässer die einzigen Ursachen der Sündfluth gewesen seyen; wie beide Ursachen

*) Dies scheint aus Plato im Timäus genommen; man sehe: Plato in Tim. Tom. IX. p. 371 sqq. edit. Bipont.

aufhörten, hörte auch die Sündfluth auf. Es ist aber ausgemacht, daß der Regen nur aus Dünsten der Erde entsteht, welche die Sonnenwärme ihr entlockt. Die Ursache der Sündfluth waren also nicht die obern Gewässer, sondern die untern, und unter den Schleußen des Himmels ist nicht der Aether, sondern die untere Atmosphäre zu verstehen. Dann ist die Trennung, die durch den sechsten und siebenten Vers ausgedrückt wird, so zu verstehen, daß jenes Wasser zwar seinen Platz einnahm, daß es aber noch nicht dort im Gleichgewicht mit der andern Masse stand; sondern, daß das Gleichgewicht und die völlige Ausscheidung nach der ersten Trennung vorgegangen sey. Sollte jemand fragen, wie viele Zeit zwischen beiden Erscheinungen verflossen sey, so muß er bedenken, daß wir diese Tage nicht nach den Tagen, die durch die Sonne bestimmt werden, messen müssen; um so weniger, da in jenen drei Tagen die Sonne ja noch nicht existirte. Wenn also hier die Rede von Tagen ist, und es heißt, daß aus Abend und Morgen ein Tag geworden sey: so verstehen wir darunter nur die Folge der Wirkungen Gottes, oder der Erscheinungen selbst; so wie der erste Tag die erste Erscheinung ist, die wir in der Reihe der Wirkungen, welche wir, um die Entstehung der Welt zu erklären, voraussetzen müssen, annehmen. So wird keiner sich dann mehr wundern, wenn er liest, daß jenem Wasser zuerst sein Platz angewiesen, und, daß es erst nachher zur Feste geworden

ſey; denn er weiß jetzt, daß dieſes nur die Zeitfolge unſeres Verſtandes iſt, und jene beiden Wirkungen nur für uns getrennt ſeyen. Ferner könnte man fragen: durch welche Naturkraft ſich denn jener obere Aether, oder nach andern, jene Kryſtallrinde der Welt gebildet habe. Hierauf antworte ich: daß, wenn wir Kräfte und Wirkungen der Natur unterſuchen, wir nicht von Gottes allmächtiger Schöpferkraft reden. Beim erſten Bau der Welt, wo nur der Wille Gottes allein alles ſchuf und ordnete, wird an keine Naturgeſetze und Kräfte gedacht, weil von dieſen nur dann die Rede ſeyn kann, wenn das Ganze, und mit ihm ſeine Geſetze exiſtiren. Daher können wir auch erſt dann von Wundern ſprechen, weil dieſe entweder gegen oder über die Natur, nicht nach ihren Geſetzen erfolgen, und weil, um ein ſolches Wunder zu veranlaſſen, die vorhandene Summe der Dinge nicht hinreicht. Wenn ſich alſo gegenwärtig ereignete, was damals erfolgte, ſo würde dies gegen die Natur ſeyn. Denn Natur, um es zu wiederholen, nennen wir: die Kraft der Dinge etwas beſtimmtes zu ſeyn, die ſie durch die erſte Schöpfung erhielten. Es kann daher niemand fragen, nach welchen Geſetzen das Firmament ſich oben kryſtalliſirt habe, da auch Plato im Timäus dem göttlichen Willen eine über alle Natururſachen hinausgehende Wirkung zuſchreibt. Auch hier, wie an den andern Stellen, ſetzt Moſes hinzu: und aus Morgen und Abend

u. ſ. w. Dieſe Formel bedeutet hier, wie überall, nur die Vollendung des Werks, nach der Idee davon im göttlichen Geiſte.

V. 9. Und Gott ſprach: es ſammle ſich das Waſſer unter dem Himmel an beſondere Oerter. Jetzt muß der Folge nach die untere Gegend der Erde erſcheinen, deshalb verlaſſen die Gewäſſer die ſchwerere Erde, die in ihnen zu Boden gefallen iſt, und der natürlichen Ordnung nach erſcheinen alſo Pflanzen und Kräuter. Es ſenkte ſich vorher die runde Kugel concav hinab, jetzt hob ſie ſich an verſchiedenen Stellen convex heraus, und dadurch ſanken die Waſſer zuſammen, und wurden an einigen Stellen tiefer.

V. 11. Und Gott ſprach: es laſſe die Erde aufgehen, Gras und Kraut, das ſich beſaame. Leicht läßt es ſich erklären, warum Pflanzen und Kräuter, welche mit ihren Wurzeln an der Erde hängen, und durch die Feuchtigkeiten des Waſſers genährt werden, gleich nach der Bildung der Erde und des Waſſers entſtanden. Viele haben aus der Verbindung beider Tagewerke ſchließen wollen, daß die Erde im Frühling geſchaffen ſey, weil zur Entſtehung der Pflanzen eine Frühlingswärme nöthig iſt. Dieſe Temperatur entſteht aber bei uns durch die Bewegung der Sonne; damals war keine Sonne, konnte alſo auch keine Frühlingswärme ſeyn; im Gegentheil, wenn eine

Temperatur anzunehmen wäre: so müßte vielmehr eine heftigere Kälte, als unsere Winterkälte vorausgesetzt werden. Man darf aber auch hier nicht nach der Ursache fragen, die jene Entstehung möglich machte; denn wir zählen ja hier nur die Handlungen auf, die der menschliche Verstand annimmt, damit die göttliche Idee als Welt zur Existenz komme. Die Natur ist nur der ganze Inbegriff aller erschaffenen Dinge, mit der ihnen einwohnenden Kraft, fortdaurend das zu seyn und zu werden, was sie sind. Doch könnte man auch einen Grund angeben, warum Pflanzen und Kräuter so schnell hervorsprossten, weil nämlich die neue Erde, noch von der befruchtenden Feuchtigkeit durchdrungen, eine bei weitem größere Kraft haben mußte, als sie nachher hatte, und weil dies hinreichend war, da die bald nachher gebildete Sonne, ihre Existenz fortdauern machte. Indeß wissen wir auch, daß die Pflanzen der Erde eine verschiedene Temperatur bedürfen: einigen ist Kälte, andern Wärme zuträglich; und darum ist es wiederum nicht nothwendig, daß die Schöpfung im Frühling war.

Und fruchtbare Bäume, da ein jeglicher nach seiner Art u. s. w. Nach seiner Art, heißt, nach der Natur der Materie, aus der es besteht, so, daß die Verschiedenheit der Stoffe, aus welchen Kräuter und Pflanzen bestehen, mehr als die Verschiedenheit der Länder und des Bodens, auf dem sie keimen, die Ursache ist, daß sie ver-

schiedene Früchte bringen; indem der Saame, wenn er Wurzel faßt, oder das Pfropfreis, wenn es eingesetzt ist, nur solche Veränderungen zuläßt, die seine innere Natur verträgt, und also durch diese allein, nicht durch äußere Umstände, die Frucht hervorbringt. Hier scheint nun wohl allein von Bäumen die Rede zu seyn, die eßbare Früchte tragen, und daher behaupten viele, Dornen und andere Bäume ohne eßbare Früchte seyen erst nach dem Sündenfalle erschaffen worden. Doch konnte man sich auch dadurch helfen, daß man sagte: diese Bäume seyen erst nach dem Sündenfalle unfruchtbar geworden; obgleich alles dieses nicht nothwendig ist, und man recht gut unter fruchtbare Bäume solche, die einen Nutzen haben, zählen kann. Nutzen haben aber alle, wenn auch nur durch ihr Holz oder ihre Rinde.

V. 15. Und seyen Lichter an der Veste des Himmels, daß sie scheinen auf Erden. Der letzte Satz geht sowohl auf die Sterne, als auf Sonne und Mond, sonst konnte er ja nicht sagen, daß sie den Tag und die Nacht regierten, da der Mond nicht immer am Himmel steht, die Sonne Nachts nicht sichtbar ist, und die Sterne am Tage nicht scheinen. Hier ist es nun eine wichtige Frage, ob die Planeten, die am Himmel dahin rollen, beseelt seyen, und gewisse Geister ihnen vorstehen, die ihnen die Bewegung mittheilen; oder ob nur Gottes ewiger Wille allein und

ſein heilig Geſetz ſie unveränderlich in ihrer Bahn erhalte *). Die ganze Welt und die Philoſophen halten ſie für belebt, und zweifeln auch deshalb nicht, ſie beſeelte Weſen zu nennen; welche alſo allein unter allen Belebten ohne Leiden und ohne Tod in ihrer Bahn fortgehen **): weil alle Bewegung von der Seele ausgeht, ſie aber die Bewegung in ſich ſelbſt haben. Darum füllen jene Weiſen die ganze Welt mit belebten Weſen, daß jeder einzelne Theil derſelben bis an den Mond, als von beſondern Geiſtern bewohnt, anzuſehen ſey; vom Mond an folgen Planeten und Geſtirne als vollendetere Götter. Dieſe Meinung will auch der h. Auguſtin keineswegs widerlegen, ſondern er ſagt in ſeinem Enchiridion, daß er noch nicht ganz gewiß wiſſe, ob Sonne und Mond zu der Geſellſchaft der Engel gehörten. Er meint: er wiſſe nicht, ob engelgleiche Geiſter dazu beſtellt ſeyen, um die Körper der Geſtirne herumzuführen und zu lenken, und dadurch den Menſchen ſo weſentliche Dienſte zu erzeigen. Die Welt ein beſeeltes Weſen zu nennen, findet Auguſtin ſeiner Vernunft zuwider. Auch der Apoſtel ſcheint zwiſchen den belebten Weſen des Himmels, die die Philoſophen

*) Abälard iſt alſo der Platoniſchen Idee ſo wenig abgeneigt, als Schelling; ſiehe des letztern Bruno, und des erſtern Timaeus, pag. 323. ed. Bipont. ὅσα απλανῆ των ἄστρων ζῶα, θεῖα οντα. κ. τ. λ.

**) Cf. der Stoiker beim Cicero de nat. Deorum.

Götter nennen, und der Luft, die sie Dämonen heißen, einen Unterschied zu machen. Wenn also, wie die Philosophen glauben, und die heiligen Schriftsteller nicht widersprechen, diesen himmlischen Gestirnen gewisse Geister vorgesetzt sind, die sie bewegen und treiben können, so ist es leicht, die Frage über die Bewegung der Gestirne zu beantworten.

Nun giebt es Leute, welche die Astrologie und den Einfluß der Gestirne so weit ausdehnen, sie so erheben, daß sie auch künftige zufällige Ereignisse aus ihrem Laufe vorausſagen wollen. Durch diese Kunst wollen sie über das entscheiden, was die Philosophen als ein Geheimniß der Natur unentschieden lassen; als seyen die Gestirne nicht nur Anzeiger der Begebenheiten der Natur, wie ich zugestehe, sondern auch zufälliger künftiger Ereignisse, wie sie erlügen. Ereignisse der Natur nenne ich solche, deren Ursache man blos in der Natur suchen muß, so daß, wenn eine Begebenheit, die wir Ursache nennen, eintritt, eine gewisse andere immer nachfolgt; wie der Tod nach dem Gifttrank, Regen nach dem Gewitter, Unfruchtbarkeit nach zu viel Regen, oder zu großer Dürre. Zufällige Dinge sind aber solche, welche sich so zum Seyn und Nichtseyn verhalten, daß in der Natur der Dinge keine Erscheinung vorangeht, die das eine oder das andere bestimmt; daß man, da ihr Grund im Innern des Menschen liegt, nicht aus

einer in der Natur vorangehenden Erscheinung auf das Werden oder Nichtwerden schließen kann: wie z. B. ob ich heute lesen werde oder nicht. Daher denn auch die zufälligen, zukünftigen Dinge, Geheimnisse der Natur sind; weil man sie aus keiner Veränderung, oder Wirkung der Natur begreifen kann. Aus diesem Grunde muß man sich auch wundern, daß Leute durch die Kenntniß der Gestirne, solche Erscheinungen voraus wissen und errathen wollen. Da die Astronomie eine Art Physik ist, d. h. eine Philosophie der Natur (naturalis philosophia), wie können sie dadurch erforschen, was nach der Behauptung der Naturphilosophen durchaus nicht daraus erkannt werden kann? Doch will ich damit nicht läugnen, daß man gewisse Ereignisse in der Natur durch Astronomie, wie andere durch die Medicin erkennen könne *). So wie die Aerzte aus dem Zustande der Patienten schließen, ob sie genesen können oder nicht: so kann es auch möglich seyn, daß die Sternkundigen durch lange Beobachtung wissen, welche Stellung gewisser Gestirne Kälte oder Hitze, Trockenheit oder Dürre bringe; daß sie ferner daraus, daß sie die Wohnungen (domicilia), wie sie es nennen, von gewissen Gestirnen bezeichnet haben, gewisse Wirkungen, welche, wenn Planeten an dieser oder jener Stelle des Himmels sind, erfolgen, angeben können; daß sie endlich Regen, Winde und andere

*) Alles dieses ist aus Cicero de divinatione beinah abgeschrieben.

Wetterveränderungen besser als wir ahnden. Diese Kunst kann daher für den Ackerbau, und selbst bei Vorsichtsmaaßregeln in Rücksicht auf die Gesundheit wichtig seyn; sie hat auch Veranlassung gegeben, den Gestirnen Namen von Göttern zu geben, und sie gleichsam Regierer der Welt zu nennen; weil nach ihren Erscheinungen und Stellungen sich auf unserer Erde so vieles verändert, und Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit von ihnen abhängt. Thöricht aber ist es, wenn sie behaupten, daß sie zwar das, was einer thun würde, voraus wissen könnten, aber nur dann voraus sagen, wenn er sie darum nicht in der Absicht, sie auf die Probe zu stellen, frage. Allein, wenn ihre Kunst in der That so wäre, wie sie vorgeben, so wäre es ja gleichgültig, welche Absicht der Fragende hätte, da diese an ihrer Antwort nichts ändern würde. Sie können zwar zuweilen die Wahrheit sagen; ich glaube aber dies eher einer Eingebung des Teufels, als einer Leitung der Gestirne zuschreiben zu müssen, da die letztern sie nie täuschen würden.

V. 20. Und Gott sprach: es rege sich das Wasser mit webenden und lebendigen Thieren. Lebendige Thiere, sagt er zum Unterschied des Lebens der Pflanzen; denn, wenn diese eine belebende Kraft haben, so haben sie sie nicht sowohl in sich selbst, wie das, was haucht, als vielmehr die Feuchtigkeit der Erde, welche in ihnen aufsteigt, ihnen statt des eigenen

Lebens gegeben ist. Also heißt lebendig (animae viventis Vulg.) so viel, als mit einem Leben, welches in ihnen wohnt, nicht erst durch die Feuchtigkeit der Erde in ihnen erhalten wird, oder gleichsam immer wieder neu entstehet. Zugleich erhellt aus dem Folgenden, und mit Gevögel, daß beiderlei Geschöpfe aus einer andern Masse geschaffen seyen, als die vierfüßigen Thiere, welche mit uns gleiche Structur und Einrichtung haben.

V. 21. Und Gott schuf — und vom Wasser erreget ward. Das: vom Wasser erregt ward, ist wieder hinzugesetzt, um den Unterschied von andern Thieren anzugeben, welche aus dem schweren irdischen Stoffe geschaffen worden; darum ist auch das aus dem Wasser geschaffene beweglicher und gewandter, weil es aus leichterem Stoffe gemacht ist. Von den Thieren sagt er nicht, daß die Erde sie hervorbrachte, weil er andeuten wollte, daß Erde und Pflanzen nicht wie Erde und Thiere auch getrennt zu denken sind, weil die Pflanzen mit ihren Wurzeln an der Erde fest hängen. Ferner setzt er hinzu, nach seiner Art, weil alle Thiere zwar damals gebildet wurden; aber nur der Art, nicht der Zahl nach: denn nicht alle einzelnen Vögel dieser Arten, sondern nur die Arten der Vögel und Fische wurden geschaffen. Deshalb auch späterhin der Ausdruck: Gott ruhte von allen seinen Werken, nicht von einer absoluten Ruhe zu verstehen ist, sondern nur von der Hervorbringung

der Arten, eben weil jeder einzelnen Art die Kraft mitgetheilt ward, späterhin alle Individuen zu zeugen.

V. 22. Und Gott segnete sie und sprach: Nur die aus Wasser geschaffenen Thiere, so wie späterhin den Menschen, segnet Gott; als wenn jene Geschöpfe deshalb der Würde des Menschen nahe gesetzt würden, weil sie aus einem Elemente geschaffen sind, wodurch die Wiedergeburt desselben bewirkt werden sollte *). Eben deshalb scheinen auch die Vögel in der Arche den zweiten Platz nach dem Menschen mit Recht bekommen zu haben, weil sie aus dem Stoffe gemacht sind, welcher zu unserem Heile so nothwendig ist. Wachset, darf überdem von mehret euch, nicht getrennt werden; denn sie sollten nicht wachsen, bis sie zu dem Alter kämen, daß sie zeugen könnten, sondern wir müssen überzeugt seyn, daß alle sogleich mit ihrer vollen Kraft und Stärke ausgerüstet waren, sonst würde es sehr lange gedauert haben, bis die Schöpfung vollendet gewesen wäre. Die Vögel überdem hätten auch die nöthige Nahrung nirgends her erhalten können.

V. 26. Und Gott sprach: lasset uns Menschen machen, ein Bild das uns

*) Ich habe diese Stelle absichtlich nicht, wie andere ähnliche, ausgelassen, weil sie eine Probe von einer Art Deutung ist, die Abälard, wie seine Zeitgenossen, oft gebraucht.

gleich sey. Zuletzt von allen stellt der Prophet den Menschen, und bezieht auf ihn alle andere Theile der Schöpfung, so, daß alle in irgend einem Verhältniß zu ihm stehen; ihm entweder zu seiner Nahrung oder anderen Bedürfnissen dienen, oder endlich um die Größe Gottes seinem Auge sinnlich zu machen. Dieselbe Auszeichnung, die der Mensch dadurch erhält, daß er zuletzt unter allen andern erschaffenen Dingen erwähnt wird, erhält er auch durch den Ausdruck, der hier dabei gebraucht wird: laßt uns machen; dieser Ausdruck macht uns nach menschlicher Weise deutlich, was in Gott ist: denn es deutet eine vorhergehende Ueberlegung an. Uebrigens heißt es hier, laßt uns machen, und späterhin doch nur: Gott schuf den Menschen u. s. w., weil der Prophet entweder ausdrücklich anzeigen wollte, daß in Gott eine Mehrheit sey, oder wir es doch, wenn es gleich die Juden nicht wollen, als einen Wink ansehen, eine Mehrheit in Gott zu glauben. Dies können wir um so eher, da wir aus dem folgenden Singularis schließen können, daß er eine Mehrheit im Sinne hatte, welche eher eine Mehrheit der Personen (Hypostasen), als der Sachen sey. Darum müßten wir diese Stelle so deuten, daß Gott seine Güte und Weisheit, d. h. seinen Sohn und seinen h. Geist auffodere (invitans), ein solches Wesen zu bilden, von dem man mit Recht sage, daß es der Gottheit ähnlich sey. Dies ist bei den übrigen Schöpfungen nicht gesagt, sondern dort heißt es: Es geschehe

dies oder jenes; es bringe die Erde oder das Waſſer dies oder jenes hervor. Doch iſt der Unterſchied zu bemerken, daß der Prophet hier zwar Mann und Weib verſteht, da beide Menſch, d. h. ein vernünftiges ſterbliches Thier ſind; allein daß er dabei, wie aus Corinth. XI, 7. erhellt, nur ausdrücken will, daß der Mann nach dem Bilde Gottes (ad imaginem), das Weib nur nach ſeiner Aehnlichkeit (similitudinem) geſchaffen ſey. Unter dieſen beiden Ausdrücken iſt der Unterſchied, daß das, was einem Dinge ähnlich iſt, mit ihm in einigen Eigenſchaften übereinſtimmt und zuſammentrifft; das Bild einer Sache aber iſt der Ausdruck derſelben Form in einer andern Materie. Weil alſo der Mann an Würde das Weib übertrifft, und in ſo fern Gott ähnlicher iſt: ſo kann man ſagen, der Mann ſey die Erſcheinung der Gottheit in der Sinnenwelt, ſo weit ſie darin erſcheinen kann. Das Weib dagegen iſt Gott ähnlich, in ſo fern wir Vernunft und Unſterblichkeit der Seele auch ihr beilegen müſſen. Der Gedanke, daß der Mann allein das Bild Gottes ſey, drückt ſich auch dadurch deutlich aus, daß dem erſten Manne, ſowohl das erſte Weib als andere Menſchen ihre Entſtehung verdanken, ſo wie von Gott alles übrige, und der Mann ſelbſt ſeine Exiſtenz herleitet *).

Das

*) Iſt dies nicht faſt wörtlich daſſelbe, was Plato in Tim. p. 402. Tom. IX. edit. Bip. ſagt: ὡς γάρ ποτὲ ἐξ ἀνδρῶν γυναῖκες καὶ τἆλλα θηρία γενήσοιτο ἠπίζαντο οἱ συνιόντες ἡμᾶς.

Das Ebenbild Gottes beſteht alſo darin, daß die menſchliche Seele allein vernünftig, und doch ohne Sünde geſchaffen wurde, und eben deshalb allein der göttlichen Liebe theilhaftig werden kann: denn alles, was Gott nicht vernünftig erkennen kann, kann ihn auch nicht lieben, und nicht geliebt werden. Daß aber der Mann, der dieſe drei letzteren Stücke mit dem Weibe gemein hat, ihr in der Weisheit vorſtehe, beweißt der Umſtand, daß ihn die Schlange nicht wie das Weib verführen konnte; darum lügt auch der Mann nicht, und ſagt nichts, um Gott zu hintergehen, wie das verführte Weib.

Die herrſchen über die Fiſche im Meer. Gott ſetzt nicht über Menſchen den Menſchen, ſondern über unvernünftige Geſchöpfe; um das, was ohne Vernunft und Verſtand iſt, unter die Herrſchaft der Vernunft zu legen. Unter des Menſchen Gewalt gegeben, ſeinem Willen unterworfen, heißt aber die übrige Natur; weil er allein beſondere Zwecke zu denken im Stande iſt, zu deren Erreichung er ſich der belebten und lebloſen Gegenſtände bedienen kann. Ob dieſe Herrſchaft, dieſe beſondern Zwecke, denkbar ſind, ſo lange der Menſch im Paradieſe war, und darin bleiben ſollte, weil dort Früchte, Kräuter und andere Bedürfniſſe im Ueberfluß für ihn bereitet waren, iſt allerdings eine ſehr ſchwierige Frage. Wenn ich auch nicht einmal der Vögel und Thiere gedenken will, die in

jenem Zustande keinen Nutzen für ihn haben konnten, wenn sie ihn gleich späterhin hatten: wer könnte sich einbilden, daß die großen Seefische in's Paradies hätten kommen, oder dort leben können? Welche Herrschaft konnte er dort über Dinge haben, die er nie gesehen, und von deren Existenz er nicht wußte?

Daraus kann man denn die ganz natürliche Folgerung ziehen, daß die ganze Zahl der künftigen Menschen nicht bestimmt gewesen, blos an dem einen Ort des Paradieses zu bleiben, auch in dem Falle nicht, daß der Mensch nicht gesündigt hätte; sondern daß die Menschen auch in diesem Fall die ganze Erde würden bevölkert haben, um so mehr, da diese mit keinem Fluch noch belegt war.

Wachset und mehret euch. Daß dies, wie die Ausdrücke, welche schon vorhin von einem Sprechen Gottes gebraucht wurden, nicht sowohl ein eigentliches Reden, als vielmehr eine von uns in Gott angenommene Veränderung seines Willens sey, versteht sich; besonders, weil damals noch keine Sprache gebildet war, und es ist eben so viel, als hätte der Prophet gesagt: in Gott war der Wille sie zu vermehren und zu vervielfältigen, er verlieh ihnen also Zeugungskraft, und dies Geschenk ist von uns anzusehen, als hätte er ihnen diesen Befehl oder Segen gegeben. Eben dies aber beschämt die, welche die Ehe als etwas verdammliches ansehen, da selbst der Prophet sie als eine Anstalt Gottes betrachtet.

V. 29. Und Gott sprach: sehet ich habe euch gegeben u. s. w., d. h. für die gegenwärtige Zeit und den Ort; denn nach der Sündfluth erlaubte Gott den Menschen auch das

Fleischessen. Es scheint auch, als wenn selbst die Vögel und Thiere, deren ganzer Bau zum Fleischfressen eingerichtet ist, nach dem Sinne des Propheten in dieser Ermahnung zur Kräuternahrung begriffen wären; dann müßte man annehmen, daß auch die Thiere, wenn die Menschen nicht gesündigt hätten, nicht wären verletzt worden, und andere nicht verletzt hätten, daß also die Strafe der Sünde auch auf andere lebendige Wesen in so ferne sich erstreckt habe, als gewisse Thiergeschlechter zur Nahrung andrer bestimmt wurden.

Für euch u. s. w. Natürlich andere Pflanzen zur Nahrung des Menschen, andere für die Thiere. Denn es konnte selbst in jener Zeit nicht eine und dieselbe Pflanze ganz verschiedenen Geschöpfen zur Speise dienen, wenn gleich keine Art von Nahrungsmittel vor dem Sündenfall dem Menschen in der That schädlich war. Dadurch, daß hier Menschen und Thiere zusammengefaßt, und ihnen zugleich irdische Nahrungsmittel angewiesen werden, deutet er darauf hin, daß die Menschen gleich anfangs sterblich geschaffen worden, und daß ihren, damals wie jetzt gröbern nicht geistigen Körpern, Speise nöthig gewesen sey, damit der Tod dieselben nicht auflöste *). Daher denn auch jener Zustand der menschlichen Seele oder des menschlichen Leibes, in welchem er geschaffen war, nicht übermäßig darf gepriesen werden, damit nicht

*) Man wird hier die deutliche Spur des Abälardischen Platonismus nicht verkennen können; denn nachdem Plato in der Republik den besten Staat gegründet, so folgt dennoch am Ende des 10ten Buchs der bekannte Apolog, nach dem die Erde der Prüfungsort der Seele; wo auch Marsil. Ficinus die Meinung äußert, daß dies der christlichen Lehre gemäß sey.

das Verhältniß desselben zu seinem künftigen Zustande, in welchen er versetzt werden soll, verrückt werde. Auch ist deswegen die Beifallsformel hier weggelassen, weil hier nicht wie bei den andern Thieren durfte gesagt werden, daß Gott gesehen habe, daß es gut sey; da der Mensch in jedem Fall aus diesem Zustande in einen weit bessern übergehen sollte: mit den übrigen geschaffenen Dingen zugleich konnte er aber gerühmt werden, da des Menschen irdischer Zustand gut und vortrefflich ist, wenn man ihn nur in Vergleichung mit dem der andern Thiere betrachtet.

Und es geschah also. Dies scheint sich nicht blos auf das sechste Tagewerk, sondern auf alles Vorhergehende zu beziehen, weil es im Menschen, dem Zweck und Ziele des Ganzen, gleichsam vollendet war. Alles Geschaffene kann zum Menschen gelangen, oder von ihm benutzt werden; er allein aber zu Gott und seinem Anschauen, damit er in diesem, wie im großen Sabbat ruhe. Die Beifallsformel drückt aus, daß alles so gut geschaffen sey, als es geschaffen werden konnte. Dies sucht auch Plato zu beweisen; auch er behauptet, daß die Welt, die von dem allmächtigen Gott geschaffen worden, und nicht von einem bösen, mit diesem kämpfenden Wesen, nicht besser habe geschaffen werden können. Moses, obgleich er nicht im Stande ist, dem menschlichen Geiste dieses darzuthun, und die Beziehung aller Dinge auf die vernünftigen Geschöpfe zu demonstriren, lehrt es dennoch durch den Ausdruck, daß Gott alles sehr gut gefunden habe. Dies ist nach Augustin so zu verstehen, daß, wenn gleich jedes einzelne Ding gut sey, in so ferne es Selbstzweck ist, so sey doch das All vorzüglich gut, in so ferne auch das, was

an und für sich keinen Werth habe, in Beziehung auf das All sehr bedeutend sey.

Fragen könnte man nun wohl bei einer solchen Menge giftiger Gewächse und schädlicher Thiere, in wie ferne denn alles Geschaffene gut sey? Diese Frage beantwortet sich aber sehr leicht. Was die Gifte der Thiere und Pflanzen angehet, so würden sie dem Menschen, wenn er in dem ersten Zustand, worin er geschaffen war, geblieben wäre, nichts geschadet haben. Allein, wenn wir sagen, ein schlechter Mensch, ein schlechtes Pferd, so ist dies doch nur Vergleichungsweise zu verstehen, und beide sind als Geschöpfe und als Individuen, absolut betrachtet, recht gut. So können wir freilich das neugeborne Kind noch keinen guten Menschen nennen, aber ein gutes Geschöpf ist es doch. Selbst die Schädlichkeit gewisser Thiergeschlechter zeigt, wie gut die Schöpfung war, da eine Uebertretung des göttlichen Gebots so verderbliche Folgen nach sich zog. Schädlich und gefährlich können gewisse geschaffene Dinge mit Recht heißen, aber schlecht sind sie darum nicht. Auch ist in der Schöpfung nichts überflüßig, obgleich uns dies zuweilen so scheinen könnte; sondern was zu einem Gebrauche nicht taugt, kann zu vielen andern sehr tauglich seyn. Aber, wenn wir auch den Fall annehmen, es sey in der That etwas schädlich, so wäre auch dies weise, wenn durch das Unangenehme und Gefährliche des Erdenlebens der Wunsch nach einem andern desto heißer in uns würde. Allein alles dies sind nur Erklärungsversuche für den, der sie wünscht; das Ganze beruht aber eigentlich auf der von mir sonst schon gegebenen Unterscheidung dessen, was gut an und für sich (scilicet sine adjectione), was böse und was gleichgültig sey. Endlich könnte man noch fragen, was denn eigentlich eine Creatur sey, ob

nämlich, wie einige behaupten, alles Geschöpf sey, was nicht Schöpfer ist, oder ob man blos Substanzen, nicht aber die Accidenzen, Geschöpfe nennen solle. Allein, die Frage ist leicht zu beantworten, da doch nur das Werdende und Vergehende Geschöpf heißen kann *); denn, wenn z. B. einer sich setzt, ist kein Ding vergangen, das vorher da war, als er stand, es war also das Stehen kein Geschöpf.

In sechs Tagen schuf Gott die Welt. Dies kann man auch allegorisch deuten, daß es sich nämlich auf sechs verschiedene Perioden der jüdischen Geschichte beziehe. Die erste: das Kindesalter, von Adam bis Noah; die zweite: bis auf Abraham, gleichsam das Jugendalter; die dritte: bis David, gleichsam die Zeit des heranwachsenden Alters; die vierte: bis an das babylonische Exil, das männliche Alter; die fünfte: bis Christus, das Greisenalter; endlich eine sechste: bis ans Ende der Welt, gleichsam die Jahre der zweiten Kindheit.

Cap. II. 7. Er schuf den Menschen aus einem Erdenklos. Zwar hat er beim sechsten Tage schon den Menschen mit einbegriffen in den übrigen Schöpfungen; allein die besondere Art, wie er geschaffen, will er erst jetzt anführen. Durch das Folgende giebt er deutlich zu verstehen, daß die

*) Plato Timaeus p. 301. edit. Bipont. theilt alles in: τὸ ὂν μὲν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, das Absolute; τὸ γιγνόμενον, ὂν δὲ οὐδέποτε, die Materie; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἀεὶ κατὰ ταυτὰ ὄν, der Begriff der einzelnen Dinge; τὸ δ' αὖ δοξῇ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν γιγνομενον καὶ ἀπολλυμενον, οντως δὲ οὐδεποτε ὄν, die einzelnen materiellen Dinge selbst.

menschliche Seele selbst durch die Art, wie sie geschaffen worden, von den Thierseelen verschieden sey. Bei der Erschaffung der Thiere deutet er nämlich an, wie Seele und Leib zu gleicher Zeit erschaffen worden. So sind aus denselben Grundstoffen, welche die Körper der Thiere ausmachen, nur feiner und in anderer Zusammensetzung, auch die Seelen derselben geworden; wie auch der Wind zuweilen Hauch, Geist (spiritus), genannt wird, so kommt den Thierseelen der Name zu; in Vergleichung nämlich mit Erde und Wasser, welche von gröberer und festerer Substanz sind. Einen lebendigen Athem aber, sagt er, im Gegensatz des Windes, der zwar auch ein Hauch, aber kein lebendiger ist. Er drückt die Seele sehr gut durch Hauch aus, da durch diesen besonders erkannt wird, ob noch Leben in einem Körper sey, und ohne jenen dieses nicht seyn kann.

V. 9. Und den Baum des Lebens mitten im Garten, und den Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses. Den Baum des Lebens nennt er eine Art Baum, dessen Frucht das Leben erhalten, und gleichsam ein Heilmittel gegen das Alter seyn konnte. Darum soll auch eine der Folgen der Verstoßung aus dem Paradiese die gewesen seyn, daß die Menschen von jenes Baumes Frucht nicht mehr genießen konnten. Alle andere Baume dienten dazu, damit der tägliche Genuß ihrer Früchte das Leben erhalte, und den Körper erquicke; sie hatten aber nicht den starken Einfluß jenes Baumes. Denselben Baum nennt er den Baum der Erkenntniß, nicht wegen einer besonders ihm inwohnenden Kraft, sondern, weil durch seine Frucht, als die ersten Eltern das Gebot übertreten hatten, jene Erkenntniß bewirkt

wurde. Durch den Genuß seiner Frucht erfuhren sie, welcher Unterschied zwischen Ruh und Mühseeligkeit, einem Zustand der Freude und der Betrübniß sey. Welcher Baum dies aber gewesen sey, findet sich nirgends in der Schrift aufgezeichnet. Doch halten einige dafür, es sey ein Feigenbaum gewesen, weil aus seinen Blättern die ersten Eltern sich sollen Leibbedeckungen gemacht haben. Die Rabbinen wollen behaupten, es sey ein Weinstock gewesen, und die Traube sey die verbotene Frucht. Darum hätten bis auf Noa die ersten Menschen auch den Wein nicht gekostet; und eben die Frucht und ihr Saft reizten zur Wollust, die Wollust aber wäre Ursache gewesen, daß die ersten Menschen ihre Schaam bedeckten.

V. 16. Und Gott der Herr gebot dem Menschen und sprach. Hier erscheint der Mann wieder als Repräsentant der menschlichen Natur; denn er sagt nicht ihnen, sondern ihm habe er es verboten, und dennoch sagt späterhin die Frau: uns hat Gott verboten, von jener Frucht zu essen. Eine andere Frage ist: wie es heißen könne, Gott habe den Menschen ins Paradies gesetzt, um es zu hüten und zu bauen; da doch Gott wohl wissen mußte, daß dies nicht erfolgen werde. Schon bey Menschen heißt es aber zweierlei, wenn wir sagen, daß etwas aus diesem oder jenem Grunde geschehe; entweder wir verstehen blos, daß es möglich sey, daß dies oder jenes daraus erfolge, oder daß es wirklich daraus erfolgt. Hier ist nun blos das erstere zu verstehen, so daß Gott, indem er den Menschen ins Paradies setzte, ihn zugleich eben dadurch zum Anbauer und Erhalter dieses Orts machte.

Fragen könnte man endlich noch, in welcher Sprache jenes Gebot gegeben sey, daß es Adam habe verstehen können, da er doch späterhin erst selbst der Erfinder einer Sprache ward. Allein, man darf die strenge Ordnung der Erzählung hier nicht suchen, sondern annehmen, daß Adam erst, nachdem er die Sprache erfunden, in dieser Sprache, durch die Veranstaltung Gottes, jenes Gebot, dessen hier erwähnt wird, erhielt. Eben daraus scheint es hervorzugehen, daß die ersten Menschen nicht blos eine kurze Zeit, sondern mehrere Jahre im Paradiese zugebracht haben, ehe sie nach dem Sündenfall genöthigt wurden, es zu verlassen. Denn, zwar wurde ihnen im Paradiese kein Sohn geboren, sie müssen sich aber doch längere Zeit daselbst verweilt haben, weil ohne Sprache alles, was weiter unten erzählt wird, sich nicht ereignen konnte, und weil zur Erfindung derselben, oder auch nur der Thiernamen, die erwähnt werden, eine beträchtliche Zeit erforderlich war. Dieser Meinung ist auch Augustin. Doch ist es nicht durchaus nöthig, dies anzunehmen; da man, wie immer, das Sprechen Gottes so verstehen kann, daß es nur bedeute, Gott habe bewirkt, daß in dem Menschen die Vorstellung dieses oder jenes Gebotes entstanden sey. Gerade wie weiter unten die Schlange nicht kann eigentlich geredet haben, sondern nur der Mensch entweder das Zischen so verstand, oder auch das, was aus ihrem Gespräch hervorgeht, aus dem, was die Schlange that, ableitete.

Verbeſſerungen.

Die hie und da nicht ganz richtige Interpunction bemerke ich hier nicht, da eine Stelle, wo der Sinn geſtört wird, ausgenommen, der Leſer leicht das übrige ſelbſt bemerkt und verbeſſert.

S. 2. Z. 14. v. u. ſtatt Band l. Bande.
— 8. — 6. ſt. eine l. einer.
— 10. — 11. ſt. erwünſchte l. verwünſchte.
— 13. — 7. v. u. ſt. Balmana l. Balnara.
Ebend. — 2. v. u. ſt. ſprich l. ſpricht.
S. 16. — 13. iſt einmal ſich zu viel.
Ebend. — 15. ſtatt Rara l. Nara.
S. 18. — 15. ſt. Nora l. Nara.
— 21. — 1. v. u. ſt. litten l. lebten.
— 24. — 14. ſt. Hälfte l. Hulfe.
— 28. — 2. v. u. ſt. faciendo l. faciendo.
— 32. — 14. ſt. ihrem l. ihren.
— 44. die Note gehört zu Ort Z. 12.
— 61. Z. 15. ſt. dieſem l. dieſen.
— 69. — 9. v. u. ſt. ſeiner l. ſeine.
— 78. — 2. v. u. ſt. Rugs l. Ruys.
— 82. — 11—15. von bis — Tod, gehören als Note unter den Text.
— 97. — 2. v. u. ſoll heißen Theil 2. S. 1—63.
— 115. — 12. v. u. ſt. vũs l. vũus.
— 116. — 9. ſt. dieſen l. dieſem.
— 117. — 11. v. u. ſt. bey dem l. dem.
— 122. — 5. v. u. ſt. von den l. vor den.
— 129. — 12. vor da ein Colon.
— 133. — 11. ſt. darum weil l. verweilt.
— 137. — 2. v. u. fehlt Vol. IX.
— 142. — 4. v. u. ſt. aus dem l. über den.
— 144. — 2. v. u. ſt. Boſſunt l. Boſſuet.
— 152. — 3. v. u. ſt. Alles l. Alls.
— 159. — 13. ſt. Dominicaner l. Benedictiner.
— 179. — 2. v. u. ſt. die l. dieſe.
— 181. — 7. v. u. in der Note ſt. Ficinas l. Ficinus.
— 182. — 3. ſt. Schriften l. Schrift.
— 186. — 7. ſt. welche er in l. welche in.

Ueber

DANTE.

Von

C. F. Schlosser,

Geheimen Hofrath und Professor in Heidelberg.

Aus den

Heidelberger Jahrbüchern der Literatur

besonders abgedruckt.

HEIDELBERG 1824.

Druk und Verlag

von

August Oswald's Universitäts-Buchhandlung.

1. *Das neue Leben. Die vita nuova des Dante Alighieri. Uebersetzt und herausgegeben von Friedrich von Oeynhausen. Leipzig 1824.*

2. *Die Hölle des Dante Alighieri. Uebersetzt und erläutert von Karl Streckfuſs. Halle. 1824. gr. 8.*

Da das erste der oben genannten Bücher dem Verf. dieser Anzeige zugeeignet ist, so muſs er sich natürlicher Weise des Tadels und Lobes gänzlich enthalten, über das Zweite hat er aber noch weniger ein Urtheil abzugeben, weil er weder Philosoph noch Dichter ist; nichts desto weniger glaubt er als Kenner der Werke Dantes berechtigt zu seyn, beide Bücher wenigstens durch eine Anzeige bekannter zu machen. Er will dabei einen Weg gehen, der wenn er auch nicht der rechte seyn sollte, doch gelegentlich an Vielem vorbeiführt, das der Beachtung nicht ganz unwürdig seyn möchte. Er will zuerst nur Weniges von der Person des Verf. der Uebersetzung der vita nuova sagen, dann aber von Dante und der leitenden Idee in seinen Hauptwerken, der vita nuova und der divina comedia handeln.

Der Verf. der Uebersetzung des neuen Lebens, tritt mit dieser Arbeit im Fache der schönen Wissenschaften und Dichtkunst freilich zum ersten Mal auf, als Mineralog aber hat er sich schon früher rühmlich gezeigt. Sein Streben nach einer höheren innern Ausbildung entfernte ihn vom Bergwesen und seine Lage und Verhältnisse erlaubten es ihm, sich später noch alle diejenigen Kenntnisse zu erwerben, die er zu seiner geistigen Entwickelung nöthig hielt, und die er früher versäumt hatte. Während seiner Reisen entwarf er den Plan einer groſsen poetischen Arbeit, die er mit Ausdauer und mit fester Hand ausführte, zugleich aber Sitten und Denkart deutscher Nation und den Zustand der gelehrten Anstalten derselben bei einem längern Aufenthalt in Bonn, Heidelberg, Strafsburg, Freiburg, Frankfurt zu erforschen suchte. Ueber seine Anlagen zur Dichtkunst und über den Werth der groſsen

poetischen Arbeiten des Verfassers darf Ref. sich kein Urtheil anmaßen, daſs aber die Nation einen guten und gebildeten prosaischen Schriftsteller für das gröſsere Publicum in ihm erwarten dürfe, das wagt er mit ziemlicher Gewiſsheit voraus zu sagen. Was die vorliegende Uebersetzung der vita nuova betrifft, so scheint ihm der poetische Theil der schwächere, auf jeden Fall wird es aber dem deutschen Publicum angenehm seyn, daſs neben zwei Uebersetzungen der divina comedia, auch eine neue der vita nuova erschienen ist, da die ältere ganz in Vergessenheit gerathen zu seyn scheint. In der Prosa wird Mancher vielleicht etwas Gezwungenes und Steifes finden, wer aber das Original kennt, wird wissen, daſs wenn nicht die Einfalt und das Feierliche des ganzen Vortrags verschwinden sollte, das Deutsche durchaus nicht in moderne Leichtigkeit übergehen durfte. Von dieser Seite her würde Ref., wenn er urtheilen dürfte, die Streckfuſsische Uebersetzung tadeln. Er würde sagen, der Vers bewege sich zu leicht, er falle zu modern ins Ohr, er nehme den profanen Charakter romantischer Poesie an. Die Sprache des Originals ist freilich Sprache des Umgangs (lingua volgare); aber sie nimmt aus der Schule ein Colorit und aus der Kirche ein ehrwürdig Gewand. Das Uebergehen der Sprache zum Latein, das Einmischen des kirchlichen Lateins (für Dante Sprache mit dem Himmel und seinen Bewohnern) ist sowohl in der divina comedia, als in der vita nuova, wohl zu bemerken; der Uebergangs-Moment ist immer bedeutend. Derselbe Fall ist mit gewissen biblischen Sprüchen und kirchlichen Hymnen für die Stellen, wo sie durch ihre Anfangsworte angedeutet werden. Ein ganz besonderes Verdienst hat sich aber Hr. von Oeynhausen bei allen Freunden des Dante dadurch erworben, daſs er S. 122—201 einen Auszug aus dem Convito deutsch gegeben hat. Das Convito ist nicht allein überhaupt selten in Deutschland, sondern es ist auch durch sein Schulgewand und durch groſse Ausführlichkeit den gewöhnlichen Lesern schwer zugänglich. Wahrscheinlich wird kein deutscher Leser des Dante den hier gegebenen Auszug des Convito ungelesen lassen. Dies möge von der Uebersetzung und dem Uebersetzer genug seyn, wir wenden uns zum Dante selbst.

Wir wollen hier nicht wiederholen, was man bei *Ginguené*, *Bouterweck* und andern besser lieset, wir wollen nur bei Gelegenheit und mit Hülfe der Uebersetzungen, die wir anzeigen, anschaulich zu machen versuchen, wie fruchtbar das Studium des Dante für die Kenntniſs des Mittelalters

für die Einsicht und Ueberzeugung vom Werth des reinen Christenthums und seiner Moral selbst in und für finstere Zeiten des Aberglaubens werden kann und werden mufs. Seine Gedanken hierüber in einem Buche auseinanderzusetzen, würde Ref. sich scheuen; er fühlt, er ist hier nicht in seinem Fache, er hat es nicht mit Thatsachen zu thun, er giebt nur Ansichten, bei denen vieles subjectiv, vieles vielleicht falsch seyn kann. Als Artikel eines Journals mag dieser indessen mit anderem durchlaufen. Dabei müssen wir freilich bitten, nicht aus einer flüchtigen Lesung des Dichters, nicht ohne Kenntnifs der scholastischen Theologie, nicht ohne die Geschichte und Verfassung Italiens im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert genau studiert zu haben, ein bestimmtes Urtheil zu fällen. Ja, wer neben dem Ausspruch, dafs der Dichter nicht für ihn und seine Denkungsart passe, was man gern zugeben wird, einen allgemeinern thun möchte, der müfste noch aufserdem sich bewufst seyn, dafs er zu denen gehöre, die neben der Freude des äufsern Genusses noch eine Seligkeit der Betrachtung dessen, was nur innerlich erkannt wird, einräumen.

Fragt man zuerst nach der Beschaffenheit der Sitten, dem Leben, dem politischen Zustande Italiens zu Dantes Zeit, so wird man nicht vergessen, dafs seine Geburt in die Jahre fiel, wo Italien Alles in sich vereinigte, was die Welt grofs und herrlich zu nennen pflegt. Rom war Sitz des Haupts der Kirche, welches damals an Glanz, Reichthum und Macht alle Monarchen Europas übertraf, Hauptstadt der Welt war also die Stadt wieder, welche ehemals Sitz der Weltherrscher gewesen war, und das Volk dieser Stadt auch in seiner Erniedrigung erinnerte sich seiner ehemaligen Gröfse. Das Ansehen der Kaiser war völlig gesunken; aber eine neue Dynastie voll Provenzalischer Lebendigkeit hatte in Neapel die Regierung, im ganzen Guelfischen Lande aber den mächtigsten Einfluss. Republiken aller Art, von dem streng oligarchischen Venedig bis zum wild demokratischen Florenz blühten durch Handel, Gewerbe, Künste, und erneueten das Schauspiel des alten Griechenlands durch blutige Partheiungen und durch wilde Tyrannen, welche die blinde und ungezügelte Volkswuth benutzten, um mit unerhörter Grausamkeit zugleich Freiheit und Tugend zu morden. Neben allen diesen lebten unzählige Dynasten, und herrschten mild und freundlich hie und da einige wenige Fürsten, die von ihren Ahnen Staaten ererbt hatten. Der Volkscharakter einer edeln aber heftigen und leidenschaftlichen Nation entfaltete sich frei. Ritterthum und Feudalität, wie Pfaffenthum und Mönchserei neben tiefer,

wahrhaftiger Religiosität und Adel der Gesinnung auf Adel der Geburt gegründet, glänzten dort, wie nirgends sonst. Alle Kräfte und Fähigkeiten waren entwickelt, und das grofse Schauspiel der ganzen Weltgeschichte ward in zwei Jahrhunderte, ward in ein Land zusammengedrängt. Keine Tugend, keine edle Aufopferung, kein Hingeben für Gott und Vaterland und Freunde fehlte; aber Laster und jeglicher Frevel, unerhörte Selbstsucht und Verrath erschienen zugleich offen und ohne Scheu; völlige Abgezogenheit vom Leben und vom Irdischen zeigte sich neben der zügellosesten Ausgelassenheit, der unerhörtesten Wollust und der gränzenlosesten Schwelgerei, und wurden als Genialität bewundert. Zeiten, wie diese waren, sind oft für edle Seelen, denen die Gleichgültigkeit, welche im Leben, wie es einmal ist, am besten durchhilft, nicht zu Theil ward, sehr drückend; das fühlte auch Dante und deshalb wird der Sänger der Liebe und des ewigen Erbarmens oft zum bittersten aller Spötter, zum heftigsten Feind und zum unbarmherzigen Richter. Anders die Nachwelt; sie fühlt das Schreckliche und Vernichtende der Feuersbrunst nicht; sie schaut ihr aus der Ferne zu, und freut sich des grofsen Schauspiels herrlich entfalteter menschlicher Natur; sie nimmt sich Lehre und Beispiel; sie bewundert; sie möchte gern auch die Schattenseite bedecken, um ungestört ihrer Freude zu geniefsen. Daher die ungemessene Bewunderung der Demokratien der alten Zeit.

In Florenz war zur Zeit von Dantes Geburt (1265) auch eine neue Freiheit geboren und von Sicilien her eine neue Sprache des bessern Umgangs eingeführt worden. Der Ersten hätte Dante gern die Erziehung gegeben, aber das unbändige Kind trieb (1302) den Erzieher von sich. Der Andern ward er ein zweiter Vater, und noch in unsern Tagen erkannte der Tragiker Alfieri, wenn auch erst am Abend seines Lebens, dafs die Italiänische Sprache nur bei Dante, Nerv, Wahrheit und Kraft hat. Wilde Partheiungen zerrissen damals seine Vaterstadt; zu der erblichen Feindschaft zwischen Guelfen und Ghibellinen kam von Pistoja aus eine neue Ursache der Fehden, die Spaltung der neri und bianchi d. h. der Schwarzen und Weifsen. Von seiner Jugend an sah Dante stets Mord und Brand unter seinen Augen, Hafs und Liebe zeigten sich ihm im Leben selbst eben so stark und so grell, wie sie sich nur unter einem südlichen Himmel zeigen können und nur in Zeiten völliger Ungebundenheit zeigen dürfen. Wie Italien in Staaten aller Art, Republiken jeder Gattung, Verfassungen jeder Mischung getheilt war, so auch die Sprache, in jede Art von Dialecten, und das überall rege Streben nach

Unabhängigkeit erlaubte keinem Städtchen, den Dialect des Nachbars als vorzüglicher zu Gesang und Schrift anzuerkennen. So lange keiner der eigenen Dialecte herrschend werden konnte, war der Gesang Provenzalischer Dichter oder auch der Italiäner in Provenzalischer Sprache überall verbreitet, und Dante in der vita nuova führt diese Herrschaft der lingua d'oco und der lingua di si, wie er sich ausdrückt, bis hundert und funfzig Jahr vor seiner Zeit zurück. Wir setzen hinzu, dafs man in dieser Sprache damals von der schottischen Gränze bis an die Pyrenäen und bis an die Meerenge von Sicilien sang. Dante erschien, und auf einmal war Alles anders. Der durch ihn verbreitete Dialect siegte ob, und Florenz ward grofs und unsterblich durch seinen vertriebenen Bürger, der seine Vaterstadt nur darum verwünscht und schilt, weil er sie geliebt, wie wenige Menschen zu lieben im Stande sind, und sie dennoch taub gegen einen Rath fand, den er von Gott erleuchtet und vom Evangelium gelehrt, im himmlischen Liede verkündigte. Als Guelfe ward Dante 1302 aus Florenz getrieben und zwei Jahre hernach auf immer verbannt, während dieser Verbannung ward er erst Ghibelline.

In die Jahre seiner Verbannung fällt seine eigne völlige Genesung von Täuschung und Wahn, zugleich auch zwischen 1304 — 1313 die Vollendung seiner grofsen Arbeit, obgleich er selbst aus guten Gründen das Jahr 1300 als das Jahr annimmt, in welchem seine *divina comedia* gedichtet sey, und Alles, was später fällt, als Weissagung vorträgt. Wir sagen Genesung; denn zuerst ward er Ghibelline, d. h. er erklärte, ohne Kaiser, ohne einen mächtigen Schützer des Rechts und der Gerechtigkeit, sey der Guelfen Freiheit ein leerer Traum; denn die Franzosen in Neapel, die sie als ihre Freunde ansähen, würden es stets nur stiefväterlich mit ihnen meinen, der Kaiser allein, wenn er anders ein edler Mann sey, werde Italiens Vater werden. Doch dies nicht allein; er genafs auch aus und durch zeitlichen Jammer zu ewiger Wonne. Er schmeckte, wie er im Paradiso sagt, wie gesalzen uns fremdes Salz das Brod macht; wie herb es ist, wenn man fremde Treppen hinaufsteigt; *) aber er lernte, wie wir alle,

*) Paradiso Can. XVII. v. 55. prophezeit ihm Cacciaguida.

Tu lascerai ogni cosa diletta
Più caramente, e questo è quello strale
Che l'arco dell' esilio pria saetta
Tu proverai sì come sà di sale
Lo pane altrui, e com' è duro calle
Lo scendere, e 'l salire per l'altrui scale.

im widrigen Schicksale Gott suchen, und ihn im eignen Busen finden. Die schönste Flamme reiner Liebe hatte seine Seele gereinigt, von ihr erleuchtet drang er zu der heiligen Quelle, aus welcher die göttliche Gnade mit dem Wonnetrank unaussprechlicher Freuden, und mit reiner Seligkeit Fülle, jede einsame in der sengenden Hitze eines gemeinen und niedrigen Lebens nach Labung lechzende Seele erquickt, die um das Edle und Hohe kräftig gekämpft, nach Wahrheit redlich gerungen, und im Verkehre der Welt nur Schein und Lüge, nur Trug und Falschheit gefunden. Jetzt öffnete sich ihm das Geheimniſs christlicher Lehre, der Schleier, den der Pfaffen Trug und der Mönche Arglist gewoben, zerriſs; er sah Christi göttliche Weisheit in jenem Lichte, vor dem einst der Staatsbetrug griechischer und römischer Götter, wie das Gaukelspiel symbolisirender Pfaffen des Orients erblaſste, er allein mitten im mönchischen Dunkel erkannte, was es heiſst, daſs der Geist Gottes durch Christum über die Völker gegossen ward. Auch hier ist eine Seite des Mittelalters, die wir erst betrachten müssen, ehe wir weiter gehen. Die christliche Religion war im Mittelalter im steten Kampfe mit Rohheit und Gewaltthat; zum Geheimniſs der Lehre waren die Völker nicht reif. Das Wesen des Glaubens kannten selbst die Bessern nicht; die Prediger waren unwissend und abergläubig; die Schulen waren selten, sie waren nur dem Gelehrten offen. Wo hätte man lernen sollen, den Gott der Wahrheit, der ein Geist ist, im Geist und in der Wahrheit anbeten? Was war zu thun? Man betete ihn im Bilde, im Abglanz, in der Andeutung an, und so weit war alles gut und recht, weil groſse, gelehrte, edle Männer bei der Erfindung kirchlicher Symbolik eben so thätig waren als schlaue Pfaffen und tückische Beförderer eines hierarchischen Systems, das den menschlichen Geist in unzerreiſsbare Ketten des Betrugs zu schlagen bestimmt war. So entstand aus einer Lehre, die weder Priester, noch System, weder Wächter des Glaubens noch einen andern Hierarchen als den Herrn des Himmels und der Erde erkennt, ein Cultus, eine Symbolik, die richtig verstanden, zur Erziehung der Völker dienen und das Reifwerden des menschlichen Geistes befördern konnten; nur leider zugleich den unfehlbaren Erfolg haben muſsten, daſs vom gröſseren Theil der Menschen Bild und Abgebildetes, Andeutung und Angedeutetes verwechselt wurden. Man verwundere sich nicht, wenn unsere ganze Deutung auf diese Symbolik sich beziehen wird, wir erkennen ganz gut und auch Dante erkannte, daſs dies ganze Gebäude eine Poesie

ist, welche als Prosa verstanden, oder auch erstarrt, wie zu Dantes Zeit, eine teuflische Maschine menschlicher Bosheit wird. Man führte aber dadurch sicherlich zuerst den rohen Menschen, ohne dafs er es ahndete, zu dem höchsten und edelsten Gefühl. Baukunst, Musik, Pomp des Gottesdienstes hoben ihn zum Himmel, und der denkende Geist sah in den Ceremonien ein Mittel die Erhebung der Seele über Erde und Irdisches zum Himmel und zu Himmlischen sinnlich zu machen. Die irdische und dienende Kirche (ecclesia militans) sollte ein Bild seyn, der himmlischen und triumphirenden. Wie sich die himmlische Kirche eines Hauptes erfreut, das nach vollendetem Kampfe mit Sünde und Tod den Fürsten der Finsternifs gefangen hinwegführte, so sollte auch die dienende Kirche auf Erden unter einem Haupte voll Liebe, Glauben, Barmherzigkeit und Demuth, Schutz und Schirm finden gegen den weltlichen Arm, der furchtbar und streng die Sünde der Väter stets heimsucht an den Kindern, wie er damals wilde Leidenschaft unbändiger Feudalherren mit dem Feuer und Schwerdt, der Rache des Gerichts verfolgte. Auch die Wissenschaft wollte die ewige Güte der Vorsehung durch diese dunkle Zeit hindurchleiten, damit sie, wenn die Zeit der Reife gekommen, aus den Quellen der Griechen und Römer, welche die Gottheit in ihrem Rathe zu Erhaltern wahrer Bildung wie die Juden zur Erhaltung der wahren Religion bestimmt hatte, wieder hergestellt werden könne. Es bildete sich in der Kirche eine Philosophie, welche früher oder später auf Aristoteles und Plato, von denen sie sich herschrieb, zurückführen mufste, welche aber zunächst von den Arabern Spitzfindigkeit der Form und Reichthum des Inhalts herleitete. Aber der Menschen Verkehrtheit wandte bald, wie sie immer zu thun pflegt, was Gott zum Heile geordnet, zum Bösen und zum Unheil. Die irdische Kirche hörte auf ein Bild der himmlischen zu seyn, oder vielmehr, sie ward es nie; und das Haupt, wie die Glieder, entsagten dem Bunde mit ihrem armen Meister im Himmel, um einen Andern mit dem reichen Fürsten der Finsternifs zu schliefsen. Sie verkannten den grofsen Ausspruch des göttlichen Propheten, dafs sein Reich nicht von dieser Welt sey; sie machten Irdisches zu Himmlischem, sie beteten um der Herrlichkeit der Welt willen, statt ihres göttlichen Meisters den an, der ihn vergeblich auffoderte, zu machen, dafs diese Steine Brod würden, und trachteten nach einer Herrlichkeit, die dem Teufel übergeben ist, und die er giebt, wem er will (Luc. Cap. IV. v. 6.) durch die er aber den Herrn der himm-

lischen Herrlichkeit vergebens zu locken suchte. Das erkannte Dante, er entlarvte den Sünder, der von Rom aus herrschte, und die, welche der Sünde dienten, statt Christo zu dienen. Doch nicht genug; auch die Wissenschaft wollten die entarteten Diener des Evangeliums entweihen, wie sie die Liebe, welche die Seele und das Wesen des Christenthums ist, erstickt hatten. – Es ward ein Schulwesen, ein Gewebe von Spitzfindigkeiten, eine Gedächtnifssache, ein Grübeln aus der verständlichen, einfältigen Weisheit der Apostel, Seele und Empfindung ging verloren, die leere Form blieb zurück. Nun ward bald überall das Bild zur Sache; man trödelte mit dem Heiligen, man entband von Freveln ohne Bufse zu fodern, man quälte und verfolgte dagegen jede reine und edle Seele, die nicht heucheln und nicht lügen konnte. Vergebens traten dagegen würdige Männer auf, vergebens suchten Hugo und Richard von Sct. Victor, Wilhelm von Sct. Amour und selbst der heilige Bonaventura bessere Schulen der Weisheit zu gründen; sie wurden entweder nicht verstanden, oder auch ihre Lehren wie die ihrer Vorgänger verdreht und verdorben. Da ward dem Dante ein göttlich Gesicht, da gebot der Herr ihm, über den päbstlichen und mönchischen Ceremoniendienst, Wehe zu rufen, wie er einst dem Jesaias geboten hatte, der Juden Priester, Opfer und Schriftgelehrte zu schelten. Auch Dante ward gewürdigt den Herrn zu schauen, sitzend auf einem hohen und erhabenen Stuhl, aber der Saum dessen, den er sah, füllte nicht einen Tempel allein, er füllte Erde, Himmel und Hölle. Auch ihm kam der Seraphin einer, der eine glühende Kohle, die er mit einer Zange von Gottes Altar nahm, in der Hand hielt, auch ihm rührte er damit den Mund an, und auch zu ihm sprach er: Siehe hiemit sind deine Lippen gerührt, dafs deine Missethat von dir genommen, und deine Sünde versöhnt sey! So gereinigt und von Gott geweihet ward er Sänger der Liebe, sowohl der irdischen und sinnlichen, durch welche alles lebet, was lebet, und dauert was ist, als der himmlischen und ewigen, welche das, was ist, zum Seyn rief, und einst aus zeitlichem Tode ewiges Leben hervorruft. Diese Liebe, die ihn leitete, besserte, stärkte, tröstete, aller Seligkeit im sterblichen Leibe theilhaftig machte, *) preiset er

*) Wir meinen die Stelle Paradiso Cant. V. v. 114.

O bene nato a cui veder i troni
Del trionfo eternal concede grazia
Prima che la milizia s'abbandoni!

in den beiden Hauptwerken, die wir genannt haben: er zeigt der Liebe Entstehung, ihren Fortgang, ihre Veredlung, ihr Ziel, — Gott und sein ewiges Reich. Dabei macht er Alles sinnlich und anschaulich, was sonst übersinnlich und unanschaulich zu seyn pflegt. Die divina comedia enthält nur die Offenbarung, welche dem Seher über das Verhältnifs von Welt und Menschen, von Bufse und Bekehrung, von irdischem Erkennen und himmlischen Schauen als Leben der Liebe gezeigt ward, sie beginnt erst von dem Punkt, wo seine Liebe schon völlig gereiniget ist: die vita nuova zeigt den allmähligen Uebergang aus sinnlicher Liebe zur himmlischen. Sollte dies vielen unserer Leser ein Räthsel, ein Aergernifs, ein Anstofs seyn, so würde uns dies nicht wundern, Dante selbst fühlte, dafs sein Gedicht nur in so fern, als es dabei nicht nöthig ist, den tiefern Sinn zu ergründen, dem gröfsern Theile der Menschen ein schönes und unsterbliches heifsen werde, und dies zu einer Zeit, wo man an Symbol, Allegorie, Scholasticismus und ihre Deutung gewohnt war; wie viel mehr jetzt?

Die Italiäner und Franzosen unsrer Zeit und viele Deutsche ebenfalls verwerfen daher auch, bis auf Sprache und Einiges Aesthetische das Fegefeuer und das Paradies und preisen nur die Hölle allein. Das ahndete Dante, darum sagt er in einer jener Canzonen, die er in seinem Convito erläutert, deren Schlufs Hr. von Oeynhausen S. 141. so übersetzt:

O wo'l mein Lied! ich meine, von der Menge
Nur wen'ge möchten treffen dein Verständnifs,
So ihnen redest dunkel du und strenge;
D'rum, wenn zu Leuten, denen die Erkenntnifs
Verborgen bleibt, du etwa solltest kommen,
Die deines Sinns nicht scheinen recht zu achten,
Mein Liedlein, dann ein Herz dir kühn genommen,
Sag' ihnen, bitt' ich, weil wir schön dich machten;
Wollt', wie ich schön bin, doch betrachten.

Eine Liebe, die weder je zum Genufs ward, noch auch, wie Petrarchas Liebe zur Laura, ein blofses poetisches Gedankending war, gab, nach seinem eignen Bericht, seinem ganzen innern Leben die Richtung, seinem Geiste den höheren Flug, seinem Namen den ersten Ruhm durch ganz Italien. Die Tochter des Folco Portinari, Beatrice oder Bice, war der Gegenstand dieser Liebe, er sah und liebte sie in ihrem zehnten Jahr (man denke an Italien, sonst wäre etwas lächerliches darin) er sah sie hernach Jahre lang nicht, erblickte

sie in ihrem achtzehnten Jahr wieder, ward dann durch eine falsche Nachricht von ihrem Tode erschreckt, und verlor sie späterhin wirklich durch den Tod. Die Geschichte der Veränderungen, welche die so eben angegebenen wenigen äussern Umstände in seinem Seelenzustande hervorbrachten, erzählt die vita nuova, und sie führt uns bis zu dem Punct, wo der Gedanke der divina comedia ihm, wie er sagt, nothwendig kommen mufste. Das Büchlein des neuen Lebens beginnt daher mit dem Sonnett, welches der Welt die Liebe des Dichters zuerst verkündigte, welches sich als Rundschreiben an alle fühlende Herzen ankündigt, welches als solches von allen Dichtern der Zeit beantwortet ward und des Dichters Ruhm gründete. Herr von Oeynhausen übersetzt die ersten Zeilen S. 9. so:

Im Namen Amors, ihres Herrn begrüfsen
Wir hiemit all' die Seelen liebbefangen,
Die zarten Herzen all', die dies empfangen,
Damit sie gleich zur Antwort sich entschliefsen.

Gleich darauf folgt in einer Reihe von Sonnetten und Canzonen der Wechsel von Furcht und Hoffnung, das Erfreutwerden und Bangen der liebenden Seele, das Schwanken und Wogen wechselnder Empfindung, bis endlich der Dichter zu dem Gedanken geleitet ist, dafs wahre Liebe, wenn auch nur eine sinnliche, doch an sich schon Seeligkeit sey; dafs sie es aber noch mehr dadurch werde, dafs sie die Seele reinige, und der himmlischen Liebe den Sitz bereite. Dies drückt die berühmte Canzone aus, deren Anfang Herr von Oeynhausen S. 44. so giebt:

Die ihr die Liebe kennt, ihr edeln Frauen!
Von meiner Theuren will ich euch verkünden;
Nicht, als wollte ich zu enden mir getrauen
Ihr Lob, nein, um dem flammenden Entzünden,
Beruh'gung nur fürs Herz mir zu erringen.

Die Stelle, wo er von der Veredlung des Herzens und Wandels, die er von dieser Liebe hofft, redet, ist in der zweiten Stanze bei Hr. v. Oeynhausen S. 45.

Ein Engel, in dem göttlichen Erkennen
Hebt an vor Gott zu reden: Herr auf Erden
Sieht man ein Wunder lieblicher Geberden,
Die also hell aus einer Seel' entbrennen,
Dafs sie bis hieher strahlet; sonder Fehle
Der Himmel zwar am Andern, nur die Eine
Vermissend mit den Heilgen im Vereine u. s. w.

Wie dies der Welt kund geworden, sagt er selbst, habe ein Freund gehofft, er sey derjenige, der lehren könne, was eigentlich wahre Liebe und ihr Wesen sey, dieser habe ihn um eine Bestimmung des Begriffs gebeten. Diese Bestimmung giebt er durch das Sonnett Amore e'l cor gentile son una cosa. Bei Hr. v. Oeynhausen S. 52.

Lieb' und ein edles Herz sind eine Sache,
Wie in der Schrift des Weisen wir es lesen u. s. w.

Hr. v. O. scheint uns hier weder das il saggio noch das in suo dittato richtig gegeben zu haben; man müfste merken, dafs der Meister aller Weisheit der Schule, Aristoteles gemeint ist. Das dittato ferner ist gleichsam das Heft, das dieser Meister der ganzen Welt dictirt hat, wie zu Dantes Zeit der Professor dem Studenten dictirte. Wenn dieses Sonnett die Natur der reinen Liebe bestimmt, so zeigt die folgende Prosa, wie die folgenden Gedichte, die beseeligende Kraft derselben, auch wenn sie nicht gestillt wird, und ihre tröstende Wirkung, im Leiden und im Schmerz. Hier sind besonders zwei Sonnette zu bemerken, das Eine, welches er als der Vater seiner Beatrice gestorben war, an die Frauen richtete, die als Freundinnen seiner Geliebten um ihren Vater klagten; das Andere, welches er diesen Leidtragenden in den Mund legt. Bei Hr. von Oeynhausen S. 58, o, ihr, in deren Augen Thränen stehen! und S. 59. Bist du es, der so vieles schon hat erzählet u. s. w. Diese Liebe erstarkt dann, sie soll über jeden Schrecken siegen, bei der Trennung durch den Tod zwar schaudern; aber nicht verzweifeln.

Dies erfolgt stufenweise, denn er erfährt zuerst eine falsche Botschaft vom Tode der Geliebten und sein voller Schmerz ergiefst sich im Anfang der Canzone, Donna pietosa e di novella etate, er fafst sich aber wieder. Er fühlt den Trost der Liebe, er spricht, meiner Einbildung eitler Trug (l'imaginar fallace) führte mich, hier wollen wir Hr. von Oeynhausens Worte gebrauchen. S. 69.

— — im Geist zu ihr zu kommen,
Und als ich wahrgenommen
Die Todte dorten, wie sie war verschieden,
Ward sie bedeckt mit eines Schley'rs Gebilde,
Und sie erschien so freundlich mir und milde
Dafs sie zu sagen schien: ich bin im Frieden.

Die folgenden Verse scheint Hr. v. O. falsch verstanden zu haben. Io diveniva nel dolor si umile, muſs gewiſs heiſsen demüthig und ergeben machte mich mein Schmerz, und veggendo in lei tanta umiltà formata, weil ich in ihr von solcher Demuth ein Bild sah. Herr von Oeynhausen übersetzt:

Da mocht' ich nimmer meines Leids genesen,
Als ich sie sah so demuthschön gestaltet,
Wohl bist du Tod mir nun ein freundlich Wesen,
Denn wohl muſs hold seyn, sprach ich, was da waltet,
Sanft, so wie du, in meiner Liebe weilend;
Und du bist gut, nicht schreckhaft, sonder Bangen,
Sieh', wie ich komme, dein zu seyen eilend,
Zu dir, zu jenem Frieden zu gelangen,
Der jetzt nur mein Verlangen.

Wir setzen die göttlichen Verse des Originals her, und keiner wird einen Stein darüber gegen Hr. v. O. aufheben, daſs er sie nicht erreichte:

Morte, assai dolce ti tegno,
Tu dei omai esser cosa gentile,
Poichè tu se' nella mia donna stata:
E dei aver pietate e non disdegno.
Vedi, che sì desideroso vegno
D'esser de' tuoi, ch'io ti somiglio in fede.
Vieni, ch'el cor ti chiede.

Dann folgen einige Bemerkungen über Sprache und deren Gebrauch, über Sprache des gemeinen Lebens und der Wissenschaft, dann zwei Sonnette, die den Triumph der Liebe verkündigen, damit der Uebergang zum zerreiſsenden Schmerz der die Seele heilen soll, fühlbarer werde. Er erzählt den Tod der Geliebten, er verweilt lange dabei in seiner Prosa, er verkündigt den Jammer mit dem lateinischen Vers der Vulgata: Quomodo sedet civitas plena populo: facta est, quasi vidua domina gentium. Endlich strömt sein ganzer Schmerz in der Canzone Gli occhi dolenti per pietà del core, oder Hr. von Oeynhausen S. 89:

Mein Aug, mitleidend bei dem Weh im Herzen
Vom Weinen hat erduldet so viel Schmerzen,
Daſs ich's nun heutzutage erachtet habe.
Ja, laut in vollen Wehruf muſst ich klagen.

Die unerreichbaren Verse des Originals sind hier:

Ora, s'io voglio sfogare il dolore
Ch'appoco appoco alla morte mi mena
Convienmi di parlare traendo guai.

Dann fügt er hinzu, „die Erde war ihrer nicht werth, ihrer Tugend Glanz strahlte über die Himmel hinauf

Che fe' maravigliar l'eterno Sire
Si che dolce desire
Lo giunse, di chiamar tanta salute
E fella di quaggiuso a se venire.

„Weil er, (Gott) sah, dafs dies mühseelige Leben (vita nojosa) nicht werth eines so edeln Dings (gentil cosa) sey. Dieselbe Empfindung des bittern Schmerzens, welche der Schlufs dieser Canzone, bei Hrn. v. O. S. 91 ausdrückt:

Mein Liedlein fromm! mit banger Klage Wellen
Wirst du den Fraun und Fräulein nun ertönen,
Und wirst dich nahn den Schönen,
Um welche deine Schwestern sonst mit hellen
Gesängen fröhlich pflegten nur zu scherzen;
Doch du, du bist ein Töchterlein der Schmerzen,
Geh' denn, dich trostlos neben sie zu stellen.

drückt er hernach noch in einigen Sonnetten und in einer Canzone aus; dann deuten einige folgende Sonnette auf die Wirkung der Zeit; eine neue Liebe scheint die Erinnerung der alten verdrängen zu wollen; aber die reinere Liebe siegt über das Unreine. Jetzt erscheint ihm Beatrice im innern Gesicht, wie sie ihm vordem erschienen war, jeder unreine Gedanke weicht, und er wird umgestaltet, er singt: Oltre la spera che piu larga gira. Hr. v. O. S. 113.

Jenseits der Sphäre, die im weit'sten Bogen
Sich rollt, entschwebt der Seufzer meiner Klage,
Dafs dorthin ihn die neue Einsicht trage,
Die er vom Schmerz der Liebe eingesogen.
Der fremde Geist alsdann dahin entflogen,
Wohin ihn drängte seiner Sehnsucht Plage
Sieht eine Frau, der in dem vollen Tage
Der Seeligkeit wird Ehre zugewogen.

Hier ist ihm das Leben der niedern Liebe geendigt, es mufs ein Leben christlicher Liebe, ein Leben der Hoffnung

und des Glaubens beginnen, dessen Anfang, Mitte und endliches Ziel die drei Theile der divina comedia beschreiben. Wie die divina comedia mit der vita nuova zusammenhänge, lehrt er selbst am Schlusse der Letztern. Dieser Schluſs lautet nach Hrn. v. O. Uebersetzung S. 114. „Nachdem ich dieses Sonnett vollendet hatte, erschien mir ein wunderbares Gesicht, in welchem ich Dinge sah, die mich den Vorsatz fassen machten, nicht eher wieder von dieser Gebenedeiten zu reden, als bis ich auf eine würdigere Weise von ihr sprechen könnte. Und um hiezu zu gelangen, bemühe ich mich mit allem Fleiſs, wie sie selber es wahrhaftig weiſs, so daſs wenn es ihm, dem hier alle Dinge leben, gefallen wird, daſs mein Leben sich noch um einige Jahre verlängere, ich Dinge von ihr zu sagen hoffe, die niemals noch von keiner sind gesagt worden. Und dann möge es ihm, der der Herr der Gnaden ist, gefallen, daſs meine Seele hingehen könne, um die Herrlichkeit der von ihr verehrten Frau anzusehen, nämlich jener gebenedeiten Beatrice, die in Verklärung anschaut, das Antlitz dessen, qui est per omnia secula benedictus.

Diese Gunst der Gottheit, von der er hier redet, wird ihm im Anfange der divina comedia zu Theil; seine Geliebte wird ihm bei verändertem Sinn Quelle der höchsten Erleuchtung und vollendende Gnade der Gottheit. Sie war ihm ein Stern im Hoffen und Zagen des irdischen Lebens, sie wird ihm zur Sonne des himmlischen Schauens, und führt ihn durch Schauder und Tod, durch Buſse und Sühne zur Festigkeit, Reinheit und Seeligkeit Gott schauender Seelen. Diese Führung ist dreigetheilt, er erkennt zuerst die Eitelkeit eines Hingebens an einen irdischen Genuſs und Befriedigung wilder Leidenschaft und Begierde, denn auf diese folgt nach kurzer Freude einer langen Reue Schmerz; d. h. er wird durch die Hölle geführt. Dann sieht er, wie vordem uns Menschen im Stande der Unschuld reinere Freude gewinkt habe, und wie man es anfangen müsse, um aus dem Sturm der Begierden und Leidenschaften in die Stille dieser ruhigen Freude zurückzukommen. Er erfährt, welche weise Einrichtung des Lebens, welche Gnadenmittel der Kirche dazu dienen können d. h. er wird durch das Fegefeuer geleitet, das an einem Berge liegt, auf dessen Gipfel das irdische Paradies ist, Endlich wird er inne, wie unaussprechlich und überschwenglich die Wonne der menschlichen Seele ist, wenn sie frei von Leidenschaft und Begierde, rein und schuldlos sich von Stufe der Erkenntniſs zu Stufe höher und höher erhebt, und endlich in

der einen Idee Gott alles, was ist, was war und seyn wird und kann; in ewigem Glanz, ewiger Liebe, Weisheit und Herrlichkeit schaut, und alles endliche und getheilte Wissen in ein einziges Schauen eines Einzigen verschwunden sieht d. h. er wird durch das Paradies geführt.

Durch das Leben niederer Leidenschaft, und zur Erkenntnifs der Sünde als solcher dient die blofse Vernunft, das Symbol dieser Vernunft ist ihm sein Meister Virgil, der gleich wie er selbst von pythagoreischer Weisheit erleuchtet war. Er leitet ihn durch Hölle und Fegfeuer, aber nicht von selbst, aus eigner Kraft fafst der Mensch den grofsen Entschlufs, die Wahrheit zu suchen und sich ihr zu opfern, nie, er führt dies stets und mit Recht auf ein ihm Unerklärbares, auf die Gnade der Gottheit zurück. So bewegt Beatrice die Lucia und diese endlich sendet Virgil zum Führer des träumenden Dichters. Die Tiefen der Gottheit, irdisch angesehen, Höhe der Seeligkeit, schaut allein der göttliche Geist, darum entweicht auf der Höhe des Bergs vom Fegfeuer der Schatten Virgils, und Beatrice, als vollendende Gnade geleitet selbst den Dichter. Ehe dies geschieht, wird er geweiht, es zeigen sich ihm alle christlichen Symbole, es zeigen sich ihm Propheten und Apostel und ihre Schriften, sie zeigen sich ihm in wunderbaren Erscheinungen. Wie er die Weihe empfangen hat, führt ihn göttliche Erleuchtung und vollendende Gnade in seiner Beatrice Person durch die Himmel der Himmel. Diesen Plan seines Gedichts giebt er selbst im Inferno Canto I. v. CXI an. Wir wollen hier die Uebersetzung des Herrn Streckfufs gebrauchen, glauben aber, dafs der Verf., gerade weil sein Vers und sein Reim sich romantisch leicht und frei bewegt, das Ernste häufig travestiren mufs. Dantes Vers und Reim hat Würde, Ernst, Kraft. — Doch das ist hier nicht unsere Sache zu prüfen. Die Verse sind Canto I. v. CXI.

> Jetzt folge mir, dies ist für dich das beste,
> Denn als getreuer Führer leit' ich dich
> Von hier dahin zu einer ew'gen Veste.

Indem Ref. weiter abschreiben will, versagt ihm die Hand den Dienst; er will also seinen Lesern überlassen, des Hrn. Streckfufs Uebersetzung mit einer wörtlichen Prosa, die er hieher setzt, und mit Dantes Versen zu vergleichen, vielleicht ist an andern Stellen Hrn. Streckfufs besser gelungen, und an solchen Stellen will er dessen Uebersetzung anführen. Der Sinn ist also Wort für Wort:

Drum zu deinem Besten denk' und beschliefs ich, dafs du mir folgest und ich will dir Geleit seyn, und will dich führen durch ewige Lande (luogo eterno). Hören wirst du der Verzweifelnden Schreien, schauen des Alterthums Geister im Jammer, da ein jeder um den zweiten Tod fleht. Dann wirst du schauen die, welche zufrieden im Feuer, weil sie hoffen zu kommen, wann es auch seyn mag, zu der Seeligen Schaaren (alle beate genti). Wenn du zu diesen später hinauf willst (vorrai salire), dann kommt dazu dir eine Seele, die würd'ger als ich ist, mit ihr lafs ich dich bei meinem Scheiden. Der Herrscher, der dort oben regieret, weil ich seinem Gesetz nicht gehorchet, will nicht, dafs man durch mich zu seiner Stadt komm'. Ueberall herrscht er, dort ist er der König, dort ist seine Stadt nur, dort sein erhabener Thron. O seelig, den er dorthin erlesen!

Dies ist der ganze Plan des Dichters. Ehe wir diesen weiter entwickeln, sollten wir billig zeigen, in wiefern er die Mittel in seiner Gewalt hatte, seinen ungeheuren Plan auszuführen, wie seine Sprache des ernsten und furchtbaren Tons, und des scherzhaften und sanften gleich mächtig ist; wie sein Vers bald brauset wie das brandende Meer und bald wieder sanft hingleitet wie die Woge, die von keinem Lüftchen aufgeregt wird. — Aber dann müfsten wir bei unsern Lesern eine Kenntnifs des Italiänischen voraussetzen. Wir würden dann besonders wählen Inferno Canto III. v. 1—36 und Purgatorio VIII. v. 1 sqq. Den Sinn wollen wir angeben; aber wer kann die Musik einer solchen Sprache in einer andern ausdrücken?

Herr Streckfufs giebt in der ersten Stelle bis auf das Unerreichbare seinen Text recht gut wieder, wir führen ihn also an:

Ich führe dich zur Stadt der Qualenkornen
Ich führe dich zum unbegränzten Leid,
Ich führe dich zum Volke der Verlornen!
Mich schuf mein Meister aus Gerechtigkeit.
Die erste Liebe wirkte mich zu gründen,
Die höchste Weisheit und Allmächtigkeit.
Vor mir war nichts Erschaffenes zu finden,
Als Ewiges, und ewig daur' auch ich.
Laist, die ihr eingeht, jede Hoffnung schwinden.

Die Inschrift zeigt in dunkler Farbe sich
Vor meinen Blicken über einer Pforte,
Drum sprach ich: Herr, ihr Sinn beängstet mich,
Er aber drauf zu mir mit klugem Worte:
Hier sey jedweder Argwohn weggebannt,
Und jede Feigheit sterb' an diesem Orte.
Wir sind zur Stelle, die ich dir genannt,
Hier wirst du jene Jammervollen schauen,
Die nicht den wahren Weg des Heils erkannt.
Er faßte meine Hand, daher Vertrauen
Durch sein Gesicht voll Muth auch ich gewann.
Drauf führt er mich in das geheime Grauen.
Gleich hob Geächz, Geschrei und Klagen an,
Laut durch die sternenlose Luft ertönend,
So daß ich selber weinte, da 's begann (Perch'io nel co-
minciar me lagrimai)
Verschiedne Laute, Worte, gräßlich dröhnend,
Handschläge, Klänge heiseren Geschreis,
Die Wuth, aufkreischend, und der Schmerz erstöhnend,
Dies Alles wogte tosend stets, als sey's
Im Wirbel Sand, durch Lüfte, die zu schwärzen
Es keiner Nacht bedarf, im ew'gen Kreis.

Von der andern Stelle, die Alles, was lieblich und sanft ist, im Ausdruck und Sinn hat, wollen wir nur die italiänischen Anfangsworte geben, und eine wörtliche Uebersetzung beifügen. Purgat. VIII. v. 1.

Era gia l'ora che volge il desio
A naviganti e intenerisce 'l core,
Lo di ch'han detto ai dolci amici addio,
E che lo nuovo peregrin d'amore
Punge, se ode squilla di lontano
Che paja 'l giorno pianger che si muore.

„Schon nahte die Stunde, die zur Heimath wendet des Schiffenden Sehnsucht, und schmilzet das Herz ihm am Tage, wo er von geliebeten Freunden geschieden, (die Stunde) welche den Pilger, der neulich erst ausging, verwundet mit Heimweh; wenn er aus der Ferne der Glocke Getön hört, die zu beweinen den Tag scheint, welcher dahin stirbt."

Was nun die Allegorie des ganzen Gedichts betrifft, so ist sie mit wunderbarer Kunst so eingerichtet, daß der Leser, der sie nicht sucht oder nicht will, ganz davon absehen kann, und doch sich über Geschichten, Gemälde, Darstellungen menschlicher Natur hinreichend erfreuen. Uebrig ns entspre-

chen sich die drei Theile nicht allein im Ganzen, sondern auch in ihren einzelnen Scenen ganz genau. Die Wanderung durch die Hölle und ihre Räume ist der Gang der Erkenntnifs eines menschlichen Lebens ohne höheres Licht, ohne göttliche Gnade. Dieses beginnt mit der natürlichen Fehlerhaftigkeit des sinnlichen Wesens und sinkt endlich bis zur absoluten Bosheit der des Bösen als Kunstwerk sich freuenden teuflischen Natur. Dieser Gang führt natürlich durch Mythologie und Geschichte, heilige und weltliche; durch alle Städte Italiens; durch alle Lagen und Stände des Lebens, und giebt dem Dichter Gelegenheit seine Freunde und Feinde, seine Lehrer und Verwandten, jede Kenntnifs, jede Sitte seiner Zeit vorzuführen, ihre Lebensweise zu schildern — und das mit einer Schärfe des Tadels und einer Wahrheit, die unser weibisches Zeitalter nimmer ertrüge. Diesen Tiefen gegenüber stehen die Höhen des Purgatoriums; jede Sünde findet hier ein Mittel sich zu reinigen, und wie unten in der Hölle Cassius und Brutus neben Judas von Lucifer zerfleischt werden, d. h. Frevler gegen das höchste weltliche Haupt und gegen Gottes Boten dem Princip alles Bösen angehören, so ist im irdischen Paradiese, oben auf dem Berge des Fegfeuers alle Unschuld vereinigt. Die Personen, welche in beiden Orten die Gewalt haben, die Worte, mit denen man sie erweicht, sind sich eben so entgegengesetzt. Wir wollen nur ein Beispiel anführen. In der Hölle findet der Dichter Canto V. v. 15. den Höllenrichter Minos, halb Mensch, halb Drache, rauh ruft dieser ihm zu; nach Hr. Streckfufs:

Du, der in diese Qualbehausung bricht,
So rief mir Minos, als er mich ersehen,
Und liefs indefs die Uebung grofser Pflicht;
Schau, wem du traust, leicht ist's hineinzugehen,
Doch täusche nicht dich ein verwegener Drang.

Durch die Art, wie Hr. Streckfufs hier den letzten Vers giebt, ist die Anspielung, die hier Hauptsache war, verloren gegangen, er läfst *l'ampiezza del entrare* aus, und doch soll ausgedrückt werden Aen. VI. v. 127.

— — Facilis descensus Averno
Noctes atque dies patet atra janua Ditis:
Sed revocare gradum, superasque evadere ad auras
Hoc opus, hic labor est. —

Da erwiedert Virgil, schweig' so will es Gott. Herr Streckfufs:

Mein Führer drauf: Lafs dir den Groll vergehen!
Nicht hindre den verhängnifsvollen *) Gang.
Die wollens dort, die können, was sie wollen.
Nicht mehr gefragt, denn unser Weg ist lang.

Den Satz, denn unser hat man blos dem Reim zu danken! so wie den Pluralis die wollens; Dante sagt man will es colà (dort) im Himmel. Wir wollen hinzusetzen, dafs es dasselbe ist, was bei Virgil in den Versen steckt Aen. lib. VI. v. 405.

Si te nulla movet tantae pietatis imago
At ramum hunc (aperit ramum qui veste latebat)
Agnoscas. Tumida ex ira tum corda residunt.

Ganz anders der Engel am Eingange des eigentlichen Purgatoriums, auch er ist furchtbar, aber nicht wild, halb Mensch halb Drache, wie der Höllenrichter; seine milde Furchtbarkeit ist mit Liebe gepaart. Purgat. Cant. IX. v. 80.

Tal nella faccia ch'io non lo sofferi:
E una spada nuda aveva in mano
Che riflettea i raggi sì ver noi
Ch'io dirizzava spesso il viso in vano.

d. h. Wort für Wort: so war er im Antlitz, dafs ich es nicht aushielt (ihn anzusehen). Ein bloßes Schwerdt hielt in der Hand er, welches die Strahlen auf uns also zurück warf, dafs ich oft umsonst dahin mein Aug' wand. Auch er begrüfst sie etwas hart:

Ditel costinci, che volete voi?
Cominciò egli a dire: ov'è la scorta?
Guardate, ch'el venir sù non vi noi.

Das heifst Wort für Wort: „Sprechet von dorther, was wollt ihr, begann er zu reden: wo ist eure Geleitung? Habt Acht wohl, dafs euer Hinaufgehen nicht euch gefährde!" Dies ist bei Virgil Aen. lib. VI. v. 389

Fare age, quid venias, jam istinc; et comprime gressum.

Auch hier hat der Dichter, der Dante begleitet, ein Zauberwort, das den Zugang öffnet. Aber wie so ganz anders ist dies Wort, wie so ganz anders die Art, wie es aufgenommen wird! Sobald die göttliche Gnade genannt ist, sinkt das flammende Schwerdt und im furchtbar drohenden Engel zeigt sich ihnen ein Bote der Liebe. Die Stelle lautet im Italiänischen!

*) *fatale* heifst durchs Schicksal bestimmt.

Donna del ciel di queste cose accorta
Rispose il mio maestro a lui — pur dinanzi
Non disse. Andate là, quivi è la porta.
Ed ella i passi vostri in bene avanzi.
Ricominciò 'l cortese portinajo,
Venite dunque a nostri gradi innanzi.

Das heifst wörtlich: „Ein himmlisches Weib, dieser Dinge gewahrsam, erwiedert mein Meister — nicht sprach er mehr weiter. Gehet dahin, da ist die Thüre! Sie gebeite im Heil' eure Schritte, entgegnet drauf ihm der freundliche Thürwart: kommt her dann, herauf auf unsere Stufen.“ Eben so verschieden waren auch die Ueberfahrt und der Fährmann, die zur Hölle und zum Purgatorium führen. Charon ist der gräfsliche Fährmann der Aeneide, sein Kahn ein faulend Geräth, sein Flufs ein Schlamm, sein Rudern ein mühseliges Aufstemmen, seine Seelen Galeerensclaven gleich. Es heifst bei Herr Streckfufs Inferno Canto III. v. 101.

Dann drängten sie zusammen sich am Strand,
Dem schrecklichen, zu welchem alle kommen,
Die Gott nicht scheun und laut Geheul entstand.
Charon, mit Augen, die wie Kohlen glommen,
Winkt ihnen, und schlug mit dem Ruder los,
Wenn einer sich zum Warten Zeit genommen.

Virgils Stelle ist Aen. VI. v. 298

Portitor has horrendus aquas et flumina servat
Terribili squalore Charon: cui plurima mento
Canities inculta jacet: stant lumina flamma
— — — — — — — — —
Ipse ratem conto subigit, velisque ministrat,
Et ferruginea subvectat corpora cymba.

Wie so ganz andere die Fähre, andere der Fährmann, andere die übergefahrenen Seelen, die diesem im Purgatorium entsprechen. Purgat. Canto II. v. 13.

Ed ecco, qual sul presso del mattino,
Per li grossi vapor Marte rosseggia
Giù nel ponente sovra'l suol marino
Cotal m'apparve, s'io ancor lo veggia,
Un lume per lo mar venir sì ratto,
Che 'l muover suo nessun volar pareggia.

Das heifst von Wort zu Wort: „Und schau, wie bei nahender Stunde des Morgens durch dichtere Dünste sich röthet der

Mars Stern, dort unten in Westen über dem Meerstrand: so zeigete mir sich, o dafs ich es wiederum (nach meinem Tode) schaute! ein Licht, das über die Meerfluth so schnell daherkam, dafs seiner Bewegung kein Fliegen vergleichbar.“ Dann übergehen wir einige Verse, bis der Fährmann erscheint und sein Werkzeug v. 28.

Gridó: Fá fá che le ginocchia cali:
Ecco l'angel di Dio: piega le mani;
Oma' vedrai di sì fatti ufficiali,
Vedi che sdegna gli argomenti umani
Sì che remo ne vuol, ne altro velo,
Che l'ale sue tra liti si lontani.

Das heifst wörtlich: „(Mein Meister) rief mir dann zu: Eile, o eile, dafs du in die Knie sinkst. Schau dorten den Engel der Gottheit! Auf! falte die Hände, denn fortan schaust du nur so gebildete Diener. Schau, wie der menschlich' Geräthe verachtet. Nicht braucht er ein Ruder, nicht ein anderes Seegel, als die eigenen Schwingen, und doch ist so fern von diesem Gestade das jenseits.

Nun die Ueberfahrenden im Gegensatz gegen die in Charons Kahn und das Zeichen des Kreuzes statt des Ruderschlags!! v. 43

E più di cento spirti entro sedieno
In exitu Israel da Egitto
Cantavan tutti 'nsieme ad una voce,
Con quanto di quel salmo è poi scritto.
Poi fece 'l segno di santa croce.
Ond'ei si gittar tutti in su la piaggia,
Ed e' sen' gì, come venne, veloce.

Das heifst wörtlich: „Und mehr als hundert Seelen safsen in dem Kahn. In exitu Israel ex Aegypto sangen sie alle zusammen, mit eintönender Stimme, und Alles, was sonst noch in jenem Psalm steht. Da macht' er das Zeichen des heiligen Kreuzes, sie stürzen sich alle zum Strand hin, er gehet, wie er gekommen, aufs schnellste.“

Fragen wir nun zuerst nach der Abtheilung des Höllenraums, so giebt der Dichter uns ein Mittel, diese leicht zu überschauen. Er stellt im 14ten Gesange das Bild der Zeit des Menschengeschlechts (offenbar nach Daniel) auf. Daniel Kap. 2. v. 32. „Desselbigen Bildes Haupt war von feinem Golde; seine Brust und Arme waren von Silber. Seine Schenkel waren Eisen, seine Füfse waren eines Theils Eisen und eines Theils Thon.“ Die

goldene Zeit kannte den Schmerz nicht; keine Thräne entrinnt dem goldnen Haupt. Die folgende Zeit wich, wenn auch unvorsätzlich, von Gott, aus dem Silber rinnt ein Thränenstrom. Die Sorge erwacht, die Unschuld ist nicht mehr, ein Thränenstrom silberner Zeit umgiebt den ersten Höllenraum; Freudenloser (Acheron) ist sein Name, weil die Strafe der Erbsünde und Schwäche der sinnlichen Natur nur Entbehrung der Freuden, nicht Qual ist. Im folgenden Zeitalter hätte Gott schon der schwachen Menschheit von oben her das Licht der Vernunft verliehen, darum liegen die mit Bewufstseyn sündigenden innerhalb der teuflischen Burg. Der Strom, der dem Erz entrinnt, heifst der Strom des Hasses und der Scheu (Styx), weil der furchtbarer büfst, der dem Rufe Gottes nicht folgt, als wer ihn nie vernahm. In diese Plutonische Burg dringt daher die bloſse Vernunft nicht, Gott sendet seinen Engel; der den zurückgescheuchten Virgil hineinführt. Eine solche Leidenschaft, wie die, welche den göttlichen Wink nicht sehen wollte, gebahr in der folgenden Zeit das unnatürlich Leidenschaftliche und das halsstarrig Verkehrte. Es entrinnet dem Eisen der Flammenstrom, Phlegethon, der Gleiches mit Gleichem, nämlich unnatürliche und furchtbare Leidenschaft und Begierde mit einem ewigen Brande des Innern und nie gestilltem Streben nach Aufsen vergilt. Von diesem Zustand wollte Gott die Menschen erlösen, er hob ihre Seelen gen Himmel; er liefs sie Wissenschaft und Lehre erfinden; aber sie wandten den Titanen und Giganten gleich, was er zu ihrem Heile verliehen, gegen ihn selber. Darum vereinigen und erstarren alle jene Jammerströme im Eise des letzten, des Cocytus, welcher Bild und Strafe der schauderhaften Kälte eines hohen Verstandes ist, der sich des Verkehrten, wenns ihm nützet, freut, und groſs im Vernichten des Guten wird. Dieser Strom deckt mit nie schmelzendem Eise den kleinen Raum der untersten Hölle, dessen Mittelpunct, der zuerst gefallene Engel, als Bild und Symbol des vollendet Bösen einnimmt. Wir übergehen hier das Einzelne, um nicht ein Buch zu schreiben und wollen nur noch in zwei Stellen Proben der Art geben, wie Herr Streckfuſs den verschiedenen Ton des Dichters wiedergiebt, ohne uns irgend ein Urtheil zu erlauben. Wir wählen dazu zuerst die Stelle Canto V. v. 24, und wagen nur zu fragen, ob nicht auch hier Herr Streckfuſs sich die Sache zu leicht macht, eben weil er groſse Fertigkeit und Gewandtheit hat. Er übersetzt das Ora incomincian le dolenti note u. s. w.

Bald hört ich nun, wie Jammertön' erschollen,
Denn ich gelangte wieder zu dem Haus,
Zur Klag' und dem Geheul der Unglücksvollen.
Jedwedes Licht verstummt im dunkeln Graus,
Das brüllte, wie, wenn sich der Sturm erhoben,
Beim Kampf der Winde lautes Meergebraus.
Nie ruht der Höllen-Wirbelwind vom Toben,
Und reifst zu ihrer Quaal die Geister fort,
Und dreht sie um nach unten und nach oben.
Und sind sie nun am Rand des Abgrunds dort,
Da heulen sie, da brüllen sie und klagen
Und fluchen Gott mit wild verruchtem Wort.
Und ich vernahm hier, dafs zu solchen Plagen
Verdammt die fleischlichen Verbrecher sind,
Die mit dem Triebe die Vernunft verjagen.
Wie, irren Fluges, wenn der Frost beginnt,
Ein dichter, breitgedrängter Trofs von Staaren;
So sieht man sie in jenem Wirbelwind
Hierhin und dort, hinauf, hinunter fahren,
Gestärkt von keiner Hoffnung, mindres Leid,
Geschweige jemals Ruhe zu erfahren.
Wie Kraniche, zum Streifen lang gereiht,
In hoher Luft die Klagelieder krächzen,
So sah ich von des Sturms Gewaltsamkeiten
Die Schatten hergeweht mit bangem Aechzen.

Das zweite, was wir, ehe wir vom Inferno scheiden, noch bemerken müssen, betrifft die Art, wie der Dichter es anfängt, um seine Darstellung des Uebergangs vom ersten Fehler bis zum Abfall von aller Wahrheit und von jeder Tugend, welche zugleich ein völliger Abfall von Gott ist, in gewisse Räume zu vertheilen. In diese Räume drängt er alle Zeiten und Sitten, Heroen und Menschen, Päbste und Kaiser, Cardinäle und Fürsten, Gelehrte und Ritter, Städte und Völker, Bilder und Schauder, was Wahrheit und Geschichte und was Dichtung und Mythe von menschlichen Fehlern und Lastern berichten. Alles dies erscheint hier lebendig, redend und leidend. Ueber seine Anordnung der Räume und den Grundsatz, den er dabei befolgt, belehrt er uns selbst Inferno Canto XI. vom 15ten Verse an, und wir wollen die Uebersetzung des Hrn. Streckfufs, der uns hernach verläfst, noch einmal anführen:

Mein Sohn, du wirst in diesen Steinen jetzt
So fuhr er fort, drei kleinre Kreise zählen,
Nach Stufen, wie die andern, fortgesetzt.

Erfüllt sind alle von verdammten Seelen.
Doch weil du selbst sie sehn wirst, so vernimm,
Wie und warum sie sich hier unten quälen.
Jedwede Bosheit weckt des Himmels Grimm,
Der Unrecht Zweck ist, denn sie macht es immer
Durch Trug und durch Gewalt mit andern schlimm
Doch Trug, des Menschen eigne Sünd', ist schlimmer,
Und die Betrüger bannt des Herrn Geheiß,
Drum tiefer hin zu schmerzlicherm Gewimmer.
Gewaltthat wird bestraft im ersten Kreis,
Doch, nach dreifacher Gattung von Vergehen,
In dreien Binnenkreisen stufenweis
An Gott, an sich, am Nächsten kanns geschehen,
Daſs man Gewalt verübt an Leib und Gut,
Wie? sollst du jetzt mit klaren Gründen sehen.
Gewaltthat an des Nächsten Leib und Blut
Geschieht durch Todschlag und durch schlimme Wunden,
Am Gute durch Verwüstung, Raub und Gluth.
Todschläger werden die, so schwer verwunden,
Verwüster, Räuber, drum hinabgebannt
Zur Pein im ersten Binnenkreis gefunden.
Gewalt übt man an sich mit eigner Hand,
Und seinem Gut — Um fruchtlos zu bereuen
Sind drum zum zweiten Binnenkreis gesandt,
Die selber sich zu tödten sich nicht scheuen,
Die so im Spielhaus all ihr Gut verthan
Und dorten weinen, statt sich zu erfreuen.
Gewalt auch thut der Mensch der Gottheit an,
Im Herzen sie verleugnend, und nicht achtend,
Was er durch Güte der Natur empfahn,
Du wirst, den kleinen Binnenkreis betrachtend,
Drum die von Sodom und von Cahors schaun,
Und Volk, im Herzen seinen Gott verachtend.
Trug, des Gewissens Quaal, ist am Vertrau'n
Und ist auch oft verübt an solchen worden,
Die nicht als Freund' auf den Betrüger bau'n.
Die letzte Gattung scheint das Band zu morden,
Das die Natur aus Lieb' um alle flicht;
Drum nisten in dem zweiten Kreis die Horden
Der Heuchler, Schmeichler, die so falsch Gewicht
Gebrauchen, Simonisten, Zaubrer, Diebe
Und Kuppler und dergleichen Schandgezücht,
Zerrissen wird die allgemeine Liebe

Von jener Art des Trugs, und auch das Band,
Das Treue fordert aus besonderm Triebe.
Zum Mittelpunct des Alls, wo seinen Stand
Dis selber *) hat, zum letztern kleinen Kreise
Sind die Verräther drum zur Quaal verbannt.

Aus der Erkenntnifs der Wurzel alles Bösen, d. h. des Stolzes und der Anmafsung des gottvergessenen Geistes, mufs das Verlangen nach Besserung entspringen, diese aber ist ohne Aufrichtigkeit und Demuth nicht möglich. Ueber Lucifer hinaus gelangt daher der Dichter am Fufse des Berges der Bufse, zu einem Wasser, mit dem er den aus dem Irrthum der Sünde entstandenen Nebel, der noch sein Auge umdunkelt, abwäscht, und dem die Binse, die er als Zeichen der Demuth pflücken soll, entsprosset. Hier findet er den Cato, trotzt seiner verdammenden Kirche, und macht den Mann, der die bürgerliche Freiheit eines nur durch Freiheit grofsen Volks nicht überleben wollte, zum Hüter des Zugangs zum See am Fufse des Berges **), auf dessen Gipfel die wahre Freiheit d. h. die Seelenunschuld des Paradieses, der Büfsenden wartet. Mit dem Anfange dieses zweiten Liedes wird Alles anders; die Sprache wird sanft, der Ton wird mild; Alles verkündet nur Licht, nur Liebe, nur Hoffnung, der Dichter selbst ruft freudig alle neun Musen und die Heldenmuse Calliope vor allen zu sanfterem Lied. Frohlockend kündigt er an, das seiner Dichtung Schifflein nun bessere Gewässer zu durchlaufen die Segel spanne, dafs über das Azur des Himmels der ersten Unschuld nur der Stern der Liebe seine Röthe verbreite. Neben dem Stern der Liebe funkeln an diesem Himmel vier andre Sterne, die Leitsterne jener vier Tugenden, welche den Cato aus dem Limbus der Unseeligen erretten, Klugheit, Mäfsigkeit, Gerechtigkeit, Standhaftigkeit, Sterne, die seit Adam ***) und Eva kein sterbliches Auge an

*) d. h. Lucifer.

**) Wohl nach Virgil Aen. lib. VIII. 667.

Tartarea etiam sedes, alta ostia Ditis;
Et scelerum poenas, et te, Catilina, minaci
Pendentem scopulo, Furiarumque ora trementem
Secretosque pios: his dantem jura Catonem.

***) O settentrional vedovo sito
Poichè privato sei di mirar quelle!

d. h. O! verwaistes Halbrund von unserem Weltkreis, wie bist du verarmet, die nimmer zu schauen!

unserm Himmel mehr sah. Wie die freundlichen Zeichen am Himmel, wie der ehrwürdige Greis, dessen Antlitz von dem Glanz jener vier Sterne funkelt wie die Sonne, der drohenden Inschrift der Hölle und ihrer grausen Bewachung, dem Höllenhunde, entgegenstehen, so auch dem vermischten Jammer der Unseeligen die frommen Töne der Erlösungshymne der Seelen, die der Engel und sein Kahn, das Gegenbild des furchtbaren Charon und seiner schwerbewegten Fähre, über den See am Fuſse des Berges der Buſse bringen. An diesem Berge selbst leuchtet den Klimmenden freundliches Licht der Gnade, statt dessen sie unten die sternenlose Finsternifs der Seelennacht der in Verzweiflung verhärteten Sünder fanden. Der Berg hat eine Vorhöhe, wie die Hölle eine Vorhölle, jenseits jener Höhe ist erst der Eingang zur Burg der Reue und Buſse, hier wacht ein Cherub mit dem Flammenschwerdt, weil der Weg durch die Burg zum Paradiese führt. Der Bericht der Reise über diese Vorhöhe hängt nur durch einen leisen Faden mit der Allegorie zusammen; dagegen enthält er eine Menge Geschichten, Charaktere, Zeichnungen von Thaten und Sitten, ein lebendiges und historisch wahres Gemälde von Italien und seiner ganzen innern Lage, eine Schilderung des ersten Habsburgers und der Könige seiner Zeit. Endlich im achten Gesang ist die Vorhöhe erstiegen, das Thor der Buſse ist nahe, hier giebt der Heiden Wollust dem Sänger der ewigen Gnade ein Bild, das er vom Leibe zur Seele, vom Laster zur Tugend wendet. Zeus Adler, so singen heidnische Dichter, trug im Schlummer den Schönsten der Erdensöhne, Ganymed, zur Mahlzeit der Götter: hier sendet der von reiner Liebe entbrannten Seele, die im sterblichen Leibe der Gottheit ewige Wahrheit zu erstreben gerungen, der erbarmende Gott der Christen den Adler seiner erleuchtenden Gnade, daſs er sie schlafend und unbewuſst über Felsen hinwegtrage, die der schwerfällige Leib zu erklimmen nimmer vermöchte. Da heifst es Canto IXno v. 45:

Non aver tema, disse il mio signore
Fatti sicur, che noi siamo a buon punto:
Non stringer, ma rallarga ogni vigore.
Tu se' omai all' purgatorio giunto
Vedi là il balzo che 'l chiude dintorno
Vedi l'entrata là 've par digiunto
Dianzi nell' alba che precede al giorno
Quando l'anima tua dentro dormia
Sopra li fiori onde laggiù è adorno

Venne una donna e disse: I'son Lucia:
Lasciatemi pigliar costui che dorme;
Si l'agevoleró per la sua via.

Das heifst Wort für Wort: „Nicht bange dein Herz dir, sprach mir mein Lehrer; fasse Muth jetzt, nun sind wir am Orte der Rettung. Nicht lasse erschlaffen, nein spanne jegliche Kraft an, zum Bufsort bist du gelanget. Schau dorten den Steinwall, der rundum ihn einschliefst, schau dort, wo dieser getrennt scheint, den Eingang. Kurz vor dem dämmernden Lichtglanz, welcher dem Tage vorausgeht, als deine Seele im innern Schlafe entschlummert', dort unten auf dem Teppich der Blumen, da kam ein himmlisches Weib her, und sprach mir: Ich heifse Erleuchtung, auf lafs' mich den nehmen im Arme, der schlummert, so mache ich leichter den Weg ihm.

Nun öffnet, wir wie oben zeigten, das Zauberwort, Gnade des Himmels, den Zugang zum Thor, und schon am Thor erkennt der Sünder, dafs die Gnadenmittel der Kirche nicht Zaubermittel der Beseeligung sind, wie der Pfaffe erdichtet, sondern nur Bedingungen der Aenderung des Sinnes und Wandels und Erleichterung dazu zu gelangen. Der Engel am Thor der Bufse macht ihn frei von den Folgen der sieben Todsünden, aber er ritzt sieben P in seine Stirn, damit er daran denke und die Erinnerung an seine Sünde durch Besserung tilge. Damit er eingehn könne zum Thor der Besserung, mufs er über drei Schwellen schreiten. Die Erste ist spiegelheller Marmor, das Symbol der ersten Rührung des Sünders, seine aufrichtige innere Bewegung, die Attrition oder Er- und Bekenntnifs der Sünde im System. Die Zweite ist dunkel, verbrannt, zersprungen, das Symbol der Zerknirschung, der Contrition des Systems, die dem Erkenntnifs folgen soll. Die dritte ist blutrother Porphyr, das Symbol der äussern peinigenden Genugthuung des Sünders durch äussere Bufse, die ihm schwer fällt, weil sie geboten, nicht aus Freiheit geübt wird. Von dieser Stufe heifst es bedeutsam:

Sopra questo teneva ambo le piante
L'angel di dio, sedendo in su la soglia
Che mi sembrava pietra di diamante

d. h. wörtlich: „auf dieser hielt beide die Sohlen der Engel der Gottheit, der auf der Schwell' safs, die mir schien ein Demantstein." Diese vierte Stufe, die Schwelle selbst, ist der Demantstein der zur That rufenden Lehre Christi, ein

Felsen seiner ewigen Kirche, nicht ein Sand mönchischen Irwahns, und der pfäffischen Sühne. Hier bittet er um Absolution, die nur die Kirche uns zusichern, nur Gott und guter Wandel uns geben kann, es heifst:

Divoto mi gittai a' santi piedi:
Misericordia chiesi, che m'aprisse
Ma pria nel petto tre fiate mi diedi

Wort für Wort: „Andächtig warf ich mich zu den heiligen Fülsen, die Barmherzigkeit fleht' ich, damit sie mir öffne. Doch erst klopfte ich drei Mal die Brust mir."

Die folgenden Gesänge zeigen in Personen und Geschichten, in Hymnen und Schnitzwerk, an Wänden und auf dem Fufsboden, in Reden und Gebehrden der Schatten, Mittel und Wege, Rührungen und Demüthigungen, Bufse und bessernde Strafe, durch die man von den verschiednen Arten der Sünde, die man in der Hölle unheilbar geschaut, durch göttliche Gnade geneset. Hier charakterisirt Dante selbst seine Dichtkunst im vier und zwanzigsten Gesange, wo er dem Bonagiunta begegnet, und dieser Canto. XXIV. v. 48. ihn fragt:

Ma di, s'io veggio qui colui, che fuore
Trasse le nuove rime, cominciando
Donne ch'avete intelletto d'amore.

d. h. Doch sage, schaue ich den an, der die nie gehöreten Lieder (nuove rime) aus seinem Sinn nahm, die also beginnen: die ihr die Liebe kennt, ihr edlen Frauen. Darauf erwiedert Dante vs. 52.

Ed io a lui: Jo mi son un, che, quando
Amore spira, noto, e a quel modo,
Che detta dentro, vo significando.

Wort für Wort: „Und ich ihm: ich bin Einer, der, wenn ein Liebeston hauchet, ihm horche, und auf die Weis' wie der in der Seele mir klinget, so die Töne zum Wort' bring." Wohl, erwiedert dann Bonagiunta, nun erkenne ich, warum dieser und jener und auch ich nicht den rechten Ton traf. Wie endlich nachdem er jede Bufse geschaut, der Dichter den Garten der Unschuld erreicht hat, da verheifst ihm Virgil Canto XXVII vs. 115.

Quel dolce pome, che per tanti rami
Cercando va la cura de' mortali
Oggi porta in pace le tue fami.

Wörtlich: „Der köstliche Apfel, den auf so mancherlei Aesten zu suchen sich abmüht der Sterblichen Sorge, der stillet noch heute alle deine Begierden.“ Dann nimmt die sterbliche Weisheit Abschied von ihm, Virgils Geschäft ist vollendet; er ruft dem Dichter zu Canto XXVII vs. 139.

Non aspettar mio dir più ne mio cenno
Libero, dritto, sano è tuo arbitrio
E fallo fora non fare a tuo senno
Perch' io te sopra te corono et mitrio.

Das heifst wörtlich: Erwarte nicht ferner mein Wort mehr, nicht mehr mein Winken, frei, richtig, gesund ist dein eigenes Urtheil, Sünd' wär' es folgtest du dem eignen Sinn nicht; drum kröne und kränz' ich dich über dir selber.“ Wie ihn nun Mathildis, das Sinnbild des thätigen Christenthums, statt der menschlichen Weisheit Virgils, einweihen soll zum höheren Schauen, wie sie ihn durch Eröffnung des Sinns der Propheten und Apostel, durch Deutung des Ceremoniendienstes der Kirche weihen soll zum Erkennen ohne Bild, zum Schauen ohne Hülle, da beginnt sie mit der Hauptlehre unseres Glaubens. Diese Lehre ist, dafs nie einer am Thor des Paradieses aus dem Quell Lethe Vergessenheit aller begangenen Sünden, aller vergangenen Mühsal trinken wird, bis er auch zugleich aus dem Quell Eunoë, der gegenüber entspringt, den bessern Vorsatz und die Aenderung des Sinnes getrunken. Nun folgen in den letzten Gesängen, in Personen, Zeichen, Gestalten, mancherlei Erscheinungen lebendiger Handlung, die Andeutungen der Erscheinung Christi in dem Alten Testament, die Sacramente und Gnadenmittel des N. T., Evangelisten, Apostel, ihr Charakter und ihre Bücher, und endlich die Beschreibung der völligen Entartung der Kirche und deren Ursachen. Hier dient Offenb. Joh. Kap. XVII und XVIII. zum Text. Zuerst wird Dante Canto XXXII vs. 100. verheifsen:

Quì sarai tu poco tempo silvano
E sarai meco sanza fine cive
Di quella Roma, onde Christo è Romano.

Das heifst wörtlich: „Hier bleibest kurze Zeit du im Walde, dann wirst mit mir ohne End' du ein Bürger von jenem Rom seyn, wo Christus ein Römer.“ Dies bezieht sich, und ist in derselben Beziehung auf das entartete Rom gesagt, als Offenb. Joh. Kap. XXI vs. 3 u. 4. in Beziehung auf die falsche Kirche.“ Und ich hörte eine grofse Stimme von dem

Stuhl, die sprach: Siehe da eine Hütte Gottes bei den Menschen, und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk seyn, und er selbst Gott mit ihnen, wird ihr Gott seyn. Und Gott wird abwischen alle ihre Thränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr seyn, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerzen wird mehr seyn. Dann heifst es vs. 125. Der Wagen der christlichen Kirche sey so lange rein gewesen, bis Constantin den Adler des Römischen Reichs auf diesen Wagen gebracht habe, da seyen des Adlers Federn, weltliche Herrschaft und weltlicher Reichthum zurückgeblieben, darüber ruft eine Stimme wie aus tief betrübtem Herzen vs. 129. O navicella mia, com' mal se' carca d. h. „o! du mein Schifflein, wie bist du so unseelig befrachtet." Dies ist Offenb. Joh. Kap. XVIII vs. 7. 8. „Denn sie spricht in ihrem Herzen: Ich sitze, und bin eine Königin, und werde keine Wittwe seyn, und Leid werde ich nicht sehen. Darum werden ihre Plagen auf einen Tag kommen; der Tod, Leid und Hunger, mit Feuer wird sie verbrannt werden. Denn stark ist Gott, der Herr, welcher sie richten wird." Ganz klar endlich heifst es vs. 149.

Seder sovr' esso una puttana sciolta
M'apparve con le ciglia intorno pronte etc. etc.

Das heifst: Da schien auf dem heiligen Wagen zu sitzen die frecheste Hur' mir, sie warf rund um sich buhlende Blicke u. s. w. In dem Folgenden macht er dann an Pabst Bonifaz und König Philipp von Frankreich speciell, was der Seher auf Pathmos allgemein in den folgenden Versen der Offenbarung sagt. Offenb. Joh. Kap. XVI vs. 1. u. 2. Komm, ich will dir zeigen das Urtheil der grofsen Hure, die da auf den Wassern sitzet, mit welcher gebuhrt haben die Könige auf Erden, und die da wohnen auf Erden trunken worden sind von dem Wein ihrer Hurerei. Und vs. 17 — 18. Denn Gott hat ihnen gegeben in ihr Herz, zu thun seine Meinung, und zu thun einerlei Meinung, und zu geben ihr Reich dem Thier, bis dafs vollendet werden die Worte Gottes. Und das Weib, das du gesehen hast, ist die grofse Stadt, die das Reich hat über die Könige der Erden.

Hier müssen wir aufhören, den Sinn des Dichters anzudeuten, denn, welches Sterblichen Geist, den nicht Gott seiner besondern Gnade gewürdigt, vermögte dem erleuchteten Seher von Himmel zu Himmel im dritten Theile seines Gedichts andeutend zu folgen? Fühlt er dies doch selbst, ruft er doch gleich im Anfange des Paradiso aus:

In dem Himmel, der der göttlichen Herrlichkeit Füll' hat, war ich; sah Dinge, die keiner zu berichten die Kraft und den Sinn hat, der wieder von oben herabkommt (Dies ist die Stelle 2 Cor. Kap. XII vs. 4. Er ward entzückt in das Paradies, und hörte unaussprechliche Worte, welche kein Mensch sagen kann.) Er giebt aber auch den Grund an: Denn, sagt er, naht der Mensch sich dem Ziele jeglicher Sehnsucht, dann dringt so tief unsere Denkkraft, dafs das niedre Gedächtnifs nie, was jene erkannt hat, zurückträgt. Drum wird von dem heiligen Reiche, ja wahrlich! nur so viel ein Stoff für mein Lied seyn, als ich in meiner Seele zu häufen im Stand war." Hier bedarf er einer andern Kraft als die Musen verleihen können, Apollo selbst ist nicht genug, er soll nur sinnbildlich angerufen werden, *) daher singt Dante vs. 22.

O divina virtù, si mi ti presti
Tanto, che l'ombra del beato regno
Segnata nel mio capo io manifesti.

d. h. „O göttliche Dichtkraft, leih' dich mir also, dafs ich den Abrifs des heiligen Reiches ans Licht bring', wie er in meinem Haupte gezeichnet." Er weifs es wohl, dafs nicht jeder ihm zu folgen im Stande ist, er fühlt es, dafs er nur den Seelen klar bleibt, denen, um des Apostels Worte zu gebrauchen: „Gott hervorleuchten liefs das Licht aus der Finsternifs, und ihnen gab einen hellen Schein in ihre Herzen, dafs in ihnen entstünde die Erleuchtung von der Erkenntnifs der Klarheit Gottes in dem Angesicht Jesu Christi." Er ruft daher seinen Lesern im Anfang des zweiten Gesanges vom Paradies die Worte zu, die Hr. von Oeynhausen in der Vorrede der Uebersetzung der vita nuova S. VIII, schön wiedergiebt:

O ihr, die ihr im kleinen Kahn so lange
Begierig meinem Schiff seyd nachgezogen,
Zu hören, wie es hinschwimmt mit Gesange.

---

*) Dies ist es, was Tasso umschreibend nachahmt:

O Musa, tu, che di caduchi allori
Non circondi la fronte in Elicona
Ma sù nel cielo infra i beati cori
Hai di stelle immortale aurea corona.

Wagt euch nicht weiter in die offnen Wogen;
Kehrt um, dafs ihr ein Ufer wieder sehet,
Verlört ihr mich, vielleicht wärt ihr betrogen.
Kein Schiff noch trug die Fluth, wo meines gehet;
Mich führt Apoll, und neue Musen deuten
Den Pol mir und der Hauch Minervens wehet.
Ihr andern Wenigen, die ihr bei Zeiten
Geeilt, vom Brod der Engel zu geniefsen,
Das Leben wohl, nicht Sättigung kann bereiten,
Ihr dürft getrost das hohe Meer begrüfsen,
Mit eurem Schifflein folgend meiner Furche,
Bevor die Wellen sich zur Ebne schliefsen.

Der Dichter steigt hier von Planet zu Planet bis zu den Fixsternen; da nun jeder Planet nach der Theorie jener Zeit sich mit einer eignen Sphäre oder einem eignen Himmel umdreht, so ist dies eben so viel als von Himmel zu Himmel bis zu dem Punct steigen, der selbst unbeweglich aller Bewegung Ursache ist. Dies Emporsteigen ist Sinnbild der Erhebung von höherer zu höherer Erkenntnifs, Liebe und Seeligkeit. Schon im Monde erfährt er, wie und auf welche Art das Weltsystem eine Erscheinung der Gottheit sey. Diese Erklärung ist schwer und philosophisch, wir deuten daher als Hauptstelle Paradiso Canto II. vs. 129. an, womit man alsdann Canto X. vs. 1 bis 29. über die Weltschöpfung verbinden mufs. Wie der Dichter vorher und nachher belehrt wird, was Recht und Gericht und Regierung seyn müsse, so lernt er im eilften Gesange, was wahrer Reichthum und was Armuth sey, und durch den heiligen Franziscus in diesem eilften, wie durch Dominicus im zwölften Gesange, läfst er verkünden, wie das Mönchthum beschaffen seyn müfste, wenn es zum Himmel führen solle, und wie und warum es zu seiner Zeit nicht so beschaffen war. Im planetarischen Raume schaut der Dichter die Seeligkeit, die aus den vier moralischen Tugenden in unsere Seele strömt, die Wonne der drei theologalen Tugenden, Liebe des Christen (carità) Hoffnung und Glauben soll er im höheren Himmel erkennen. Zum ersten Mal sieht er hier, wenn gleich aus weiter Ferne, die Glorie des Heilandes, Maria, die lange Reihe der Erzväter, Apostel und Propheten. Ehe er zu dem Ort gelangt, wo er den Aposteln gegenüber verkündet, was er Glaube, Hoffnung und christliche Liebe nennt, und wie er sie sich zu eigen gemacht, ehe ihn der Seeligste aller Gedanken beglückt, dafs die Apostel so und nicht anders gelehrt, dafs sie nur einen so beschaffenen Sinn als ihnen befreundet er-

kennen, dafs solcher Lehre der Himmel sich freut, und über so gesinnten Seelen die Heiligen jauchzen; mufs er Abschied von der Erde nehmen, mufs erkennen, wie die Erde und alle Planeten vom oberen Himmel geschaut, ein unbedeutendes Ding sind, dies geschieht im drei und zwanzigsten Gesange. Hier ruft ihn Beatrice vs. 136. zu:

E peró prima che tu più inlei
Rimira in giuso, e vedi quanto mondo
Sotto li piedi gia esser ti fei
Sì che'l tuo cuor, quantunque può giocondo
S'appresenti alla turba trionfante
Che lieta vien' per questo etereo tondo.
Col' viso ritornai per tutte quante
Le sette spere, e vidi questo globo
Tal ch'io sorrisi del suo vil sembiante
E quel consiglio per migliore approbo
Che l'ha per meno, e chi ad altro pensa
Chiamar si puote veramente probo.

d. h. „Drum ehe du mehr in Gott einsinkst, schau hinabwärts, und sieh' wie viel von dem Weltraum ich schon dir unter die Füfse gelegt hab', damit dein Herz, so freundlich es immer nur seyn kann, sich nahe der jubelnden Menge, die froh durch dies Aetherische Rund zieht. Da wandte ich mich mit meinen Augen durch alle sieben Sphären zu schauen, so grofs auch immer ihr Raum war; und sah von dort unseren Erdball so klein an, dafs sein niedriges Ansehn mir Lächeln entlockte. Drum halte ich billig den Sinn für den Bessern, der ihn am wenigsten achtet und stets an andre Dinge denkt, wer so thut, den nenn' ich den wahrhaften Weisen."

Hoch über den Himmel der Erde und den der Planeten will endlich der Sänger des ewigen Lebens Glauben, Hoffnung, Liebe der Christen im Wechselgespräch der Sterblichen und der Unsterblichen den Bewohnern der Erde kund thun. Er erscheint redend vor denjenigen Aposteln und Evangelisten, die vorzugsweise eine dieser Tugenden gepriesen haben; sie billigen, was er sagt, und aller Seeligen Stimmen verkünden, was er vom Himmelsgeiste erfüllet gesungen, als Lehre des Himmels und der Seeligkeit, als Freude der Verklärten und der Engel, ja endlich, als wahres Wesen der Gottheit. Im vier und zwanzigsten Gesange beichtet und verkündet er vor dem heiligen Petrus den wahren Glauben, und dieser seiner Verkündigung liegen zwei Stellen, nach unserer Meinung, die wir aber nicht für gewifs ausgeben, zu

Grunde. Zuerst Hebr. Kap. XI. vs. 1 und 2. Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet, und nicht zweifelt an dem, das man nicht siehet. Durch den haben die Alten Zeugnifs überkommen. Zweitens 1 Petri Kap. I. vs. 3 und 4. Gelobet sey Gott und der Vater unseres Herrn Jesu Christi, der uns nach seiner grofsen Barmherzigkeit wieder geboren hat zu einer lebendigen Hoffnung, durch die Auferstehung Christi von den Todten, zu einem unvergänglichen, und unbefleckten und unverwelklichen Erbe, das behalten wird im Himmel. Nachdem der himmlische Hof diesen Glauben preisend gesungen, dafs alle Sphären erklingen: einen einigen Gott preisen wir in dem Lied, welches hier oben wir singen; wie der Apostel den Dichter dreimal umarmt hat, empfängt ihn Jacobus, und fragt ihn nach dem Wesen der Hoffnung. Den Inhalt des fünf und zwanzigsten Gesanges geben dann die Worte Jacobi Kap. V. vs. 7 u. 8. So seyd geduldig lieben Brüder bis auf die Zukunft des Herrn. Siehe ein Ackermann wartet auf die köstliche Frucht der Erden und ist geduldig darüber, bis er empfahe den Morgenregen und den Abendregen. Seyd ihr aber auch geduldig, und stärket eure Herzen: denn die Zukunft des Herrn ist nahe, verbunden mit Kap. I. vs. 12. Seelig ist der Mann, der die Anfechtung erduldet; denn, nachdem er bewähret ist, wird er die Krone des Lebens empfangen, welche Gott verheifsen hat denen, die ihn lieb haben. Im sechs und zwanzigsten Gesange fragt ihn dann Johannes zuerst, worauf die christliche Liebe sich im Allgemeinen gründe. Auf die Ordnung der Welt, erwiedert er, und die Fülle der Güte in ihr, durch diese führt uns die Vernunft zu Gott, als den Quell aller Liebe. Ferner lehrt der Meister menschlicher Weisheit, Aristoteles, dafs der ewigen Wesen erste Liebe nur Gott war:

> Colui, che mi dimostra 'l primo amore
> Di tutte le sustanzie sempiterne.

Gott selbst belehrt Moses und durch Moses uns, dafs in ihm allein alle Liebe und Güte vereint sey. Er spricht 2 B. Mos. Kap. XXXIII. vs. 19. Ich will vor deinem Angesichte her (mich selbst) alle meine Güte gehen lassen, und will lassen predigen des Herrn Namen vor dir. Dies drückt Dante aus:

> Che dice a Moisè, di se parlando
> Io ti farò vedere ogni valore.

Endlich du selbst, heiliger Johannes, lehrst mich also, wenn du dein Evangelium, das lauter als jeder andere Ruf der Liebe Geheimniss verkündet, mit den Worten beginnst: Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott. Mit Dantes Versen lautet dies:

Sternilmi tu ancora, incominciando
L'alto preconio, che grida l'arcano
Di quì laggiù, sovra ad ogni alto bando.

Wie er dieses über die allgemeinen Quellen christlicher Liebe gesungen, so fragt ihn der Apostel, was weckte denn deine eigene Seele aus dem Schlummer der Sinne zur Wahrheit?

„Jeder Stachel, der die Seele zu spornen vermag, auf dem Wege zu Gott hin, trieb zur christlichen Lieb' mich. Das Wesen der Welt und mein eignes; der Gedanke, dass Christus den Tod litt, damit ich hätte das Leben, verbunden mit der lebend'gen Erkenntniss, von der ich vorher sprach, die zogen aus der Meerfluth verkehrter Lieb' mich, und brachten mich ans Gestade der wahren. Das Laub, mit welchem umgrünt ist der Garten des göttlichen Gärtners, das lieb' ich nur so viel, als von seiner Güte in jedem vertheilt ist. Da heifst es dann:

Si com' io tacqui, un dolcissimo canto
Risonó per lo cielo, e la mia donna
Dicea con gli altri, Santo, Santo, Santo.

d. h. Sobald ich verstummte wiederhallt durch die Himmel ein liebliches Singen, und meine gebietende Herrin sie sprach mit den andern, Heilig, Heilig, Heilig.

So wie man schon diese Gesänge ganz lesen muss, um einen Begriff vom Wesen seiner Dichtung zu erhalten, so und noch mehr die folgenden Gesänge. Hier findet man alle Kraft der bessern Mystiker neben aller Wahrheit des Lebens; hier den gediegenen Kern der scholastischen und aristotelischen Philosophie; hier den Pomp und Glanz des Cultus in seiner Blüthe; hier des Aereopagiten Engeltheorie und ihre Hierarchie; hier die erhabenste Darstellung vom Anschaun Gottes; hier das in Gott seyn, und das in Gott leben, ohne Schwärmerei, Fanatismus und Quietismus; und durch Alles hindurch geht der Gedanke Canto XXVII. vs. 1—10. „Ein „heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth, alle Welten „sind seiner Ehre voll, begann dem Vater, dem Sohne, dem „heiligen Geiste der Seel'gen versammelter Kreis dann', so

„dafs ihr liebliches Singen die ganze Seele mir einnahm. Das, „was ich dort schaute, es schien mir ein *Lächeln* des Welt„alls, und trunkene Freude erfüllte vom Aug' her, erfüllte durchs „Ohr meine Seele. O! Freude! o unaussprechliches Froh„seyn! O! Leben der ungestörten Lieb' und des Frie„dens! O! ohne weiteres Sehnen, festbestehender Reich„thum.“ Oder Italiänisch:

Al padre, al figlio, allo spirito santo
Comincia gloria tutto 'l paradiso
Si che m'inebriava il dolce canto
Cio' ch'io vedeva mi sembrava un riso
Del universo: perchè mia ebrezza
Entrava per l'udire e per lo viso.
O gioja! o ineffabile allegrezza!
O vita intera d'amore e di pace!
O sanza brama, sicura ricchezza!

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Dante.

Dante.

Studien

von

F. Chr. Schlosser.

Leipzig und Heidelberg.
C. F. Winter'sche Verlagshandlung.
1855.

AD
BELLUNI
MONAC.

Vorerinnerung

über die

Veranlaſſung des Druckes der folgenden Notizen

über Dante.

Der Verfaſſer dieſer Bogen, der ſtets abgezogen von der Welt ein blos contemplatives Leben geführt und ſich ſelbſt gemüthlich beſchaut hat, pflegte ſich ſeit funfzig Jahren mit dem Studium des Dante und deſſen platoniſtiſchen Commentatoren Landino und Vellutello angelegentlich zu beſchäftigen. Da dies blos Gemüthsſache bei ihm war, ſo wagte er lange nicht, dem Publicum etwas darüber mitzutheilen, nur las er von Zeit zu Zeit mit einigen Freunden und Freundinnen die divina commedia erklärend von einem Ende zum andern ganz durch. Nur ein einziges Mal, als einer ſeiner jüngeren Freunde, der Herr von Ovenhauſen, eine Ueberſetzung des Convito herausgab, erklärte er

ſich in einer Recenſion auch vor dem Publicum über ſeine Anſicht des Dichters und der Dichtung. Dieſe Recenſion, worin auch von der Ueberſetzung des Convito und von Herrn Streckfuß die Rede iſt, ward auch beſonders (leider auf Löſchpapier) bei Oswald gedruckt, unter dem Titel „über Dante". Seit der Zeit kamen viele neuere Arbeiten der Italiener über Dante in ſeine Hände, und unter dieſen auch die kritiſchen Bemerkungen von Picci. Er wünſchte daher allen denen, mit denen er den Dante geleſen, das Reſultat ſeiner neuen Studien in die Hand zu ſchaffen, ohne gleichwohl die Art Myſticismus und Anerkennung des Scholaſticismus zu fördern, deren man ſich jetzt in der proteſtantiſchen und katholiſchen Kirche bedient, um den Verſtand in neue ſophiſtiſche oder, wenn man will, jeſuitiſche Feſſeln zu ſchlagen. Er entſchloß ſich daher, ſeine neuen Studien über Dante auf eigne Koſten drucken zu laſſen und an alle die Freunde und Freundinnen zu vertheilen, mit denen er ſeit vierzig Jahren den Dante geleſen hatte, war aber nicht im Stande, den gegen das Publicum von ihm als Erzähler der Weltbegebenheiten

übernommenen Pflichten zu gleicher Zeit zu genügen; die Sache blieb daher liegen. Später, während eines Aufenthalts von einem Monate in dem paradieſiſchen Linththale, fand er jedoch Muße, mehrere Bogen niederzuſchreiben. Auch dieſe Bogen blieben wieder unbenutzt liegen, bis ihm ein Zufall Gelegenheit gab, ſie dem Publicum mitzutheilen. Herr Anton Winter nämlich, der neben andern Artikeln des Oswald'ſchen Verlags auch die löſchpapierne Schrift über Dante übernommen hatte, kam kurz vor ſeiner Abreiſe nach Leipzig zum Verfaſſer und erſuchte ihn um die Erlaubniß, dieſe Schrift neu, aber in anſtändigerer Form abdrucken zu laſſen, was dieſer gern zugab. Es würde ihm gleichwohl auch jetzt noch, wo er die vierte Ausgabe der Geſchichte des achtzehnten Jahrhunderts zu beſorgen hat, die Sache unmöglich geweſen ſein, wenn nicht ganz neulich Herr Anton Winter ihm erklärt hätte, daß ihm und ſeinen Freunden auch ein ganz unveränderter Abdruck der Schrift über Dante genügen werde. Jetzt machte ſich der Verfaſſer an die Arbeit, um ſeine geſammelten Notizen zu ordnen und zu ſichten, und Herr Winter verſprach auch das, was

im Archiv über Roſſetti's Ausgabe des Inferno und über das Paradies enthalten iſt, beizufügen. Der Verfaſſer hat daher die folgenden Stücke ganz ſo abdrucken laſſen, wie er ſie in ſeinen Papieren fand, und nur Dasjenige weggelaſſen, was mehr den Gelehrten als den gemüthlichen Freund unſchädlicher ſüßer Schwärmerei und Myſtik, mehr den brillanten Kritiker, als den einſam lebenden Freund der Contemplation intereſſiren kann. Was die Schrift über Dante angeht, ſo iſt ſie ganz ſo geblieben, wie ſie war, nur iſt hie und da Einiges eingeſchaltet, was zur Berichtigung eines früheren Irrthums dienen könnte, und Allem, was ſich auf Herrn von Ovenhauſen oder Herrn Streckfuß bezog, etwas anderes ſubſtituirt.

Inhalt.

Vorerinnerung 111

Bemerkungen über den Zusammenhang der Ganzonen, welche Dante vita nuova genannt hat, mit der divina commedia 1

Allgemeine Bemerkungen 3

Erläuterung der Sache selbst 12

Neueste Literatur des Dante 18

Dantes Erklärer 35

Die divina commedia nach Landino und Vellutello . . . 59

Einleitung in die divina commedia nach Rossetti . . . 117

Erstes Kapitel. Ueber Dante's Virgil . . . 162

Zweites Kapitel. Von den Thieren . . . 182

Drittes Kapitel. Vom Walde 193

Briefe über das Paradies von Dantes divina commedia 227

Erster Brief. Ueber die beiden ersten Gesänge 229

Zweiter Brief. Dritter bis sechster Gesang . 265

Bemerkungen

über

den Zusammenhang der Canzonen,

welche

Dante vita nuova genannt hat,

mit der

divina commedia.

[1854.]

Allgemeine Bemerkungen.

Wir wissen recht wohl, daß viele unserer Leser den Neuplatonismus eines achtzigjährigen Mannes, der nur nach Klarheit und verständiger Einsicht der weltlichen Verhältnisse, wie sie einmal geworden sind, historisch zu streben pflegt, lächerlich finden können; es ist aber ein ganz verschiedenes Ding, Sachen vorzutragen, welche blos die Außenwelt angehen, oder beseligenden inneren Empfindungen nachhängen. Da das, was hier folgt, keine Erfindungen des Verfassers, sondern größtentheils aus Landino und Vellutello geschöpfte, vom Verfasser ganz uneigennützig (er wollte es ja auf eigene Kosten drucken und gar nicht verkaufen lassen) bekannt gemachte schwärmende Träume sind, so können sie wenigstens, verglichen mit des Verfassers kritisch forschenden Geschichten, dem Psychologen zeigen,

wie in derſelben Seele, je nachdem ſie ſich nach Außen oder nach Innen richtet, zwei ganz verſchiedene Anſichten menſchlicher Dinge ſein können. In Dantes Zeit war man durch geiſtliche Reden, durch Bauwerke, durch die Poeſie, mit Allegorie und Symbolik bekannt, der Gebrauch beider war daher auch für Ungelehrte erlaubt. Dies iſt in unſerer Zeit nicht der Fall, wir wollen daher die Manier des Mittelalters für unſere Zeit nicht gerade rühmen, geſchweige denn empfehlen. Dies hindert indeſſen nicht, daß wir nicht in den Deutungen eines Landino und Vellutello das Große und Erhabene ihrer Lehre bewundern, was ſie freilich weit öfter in den Dichter hineintragen, als aus ihm herausnehmen. Es iſt daher auch gar nicht unſere Meinung, daß der Dichter immer an Alles gedacht habe, was ihm ſeine älteren Commentatoren unterlegen, daraus kommt uns aber wenig an, wenn es nur dichteriſch und an ſich wahr iſt. Wir haben ja ſchon bemerkt, daß man zu Dantes Zeit ganz etwas anderes an dem Dichter hervorhob, als man jetzt auch nur beachtet. Man war mit dem Platonismus vertraut, die Neueren dagegen gerathen bei ihrem Deuten des Dichters entweder auf Untiefen der Alltagheit, oder ſie ſcheitern an den Klippen des Affectirens und Künſtelns, des Gemachten und Gezwungenen. Jeder will etwas Neues gefunden

haben, die Mehrsten aber tragen etwas ganz Prosaisches in die unstreitig überschwängliche Poesie hinein. Die Italiener der neuesten Zeit, welche sich seit dreißig Jahren so ängstlich bemüht haben, ihre Nation durch Dante politisch und national zu bearbeiten, nehmen daher auch selten auf Dantine Rücksicht, und wir waren anfangs ebenfalls betroffen, als wir bemerkten, wie Dantine auch sogar den Virgil allegorisch deutet: dies hielt uns jedoch nicht ab, ihn beim Dante den Neueren vorzuziehen. Um deutlich zu machen, wie dies zu verstehen sei, müßten wir die neueren Commentatoren durchgehen, dies können wir aber nicht, theils weil wir selbst viele Neueren nur flüchtig durchblättert haben, theils weil wir keine gelehrten Abhandlungen über Dante liefern, sondern nur gemüthliche Betrachtungen über Liebe und Leben, über verständige Lebensweisheit und inneres Schauen und Betrachten des göttlichen Seyens und des innern Zusammenhanges aller Erscheinungen der Welt mittheilen wollen. Wir haben jedoch einen Italiener benutzt, der die gesammte neuere Literatur über Dante gesammelt und in den Druck gegeben hat. Dies ist der Professor der Aesthetik, Herr Pieri zu Brescia, dessen Buch um 1843 in Brescia gedruckt ist. Er hat Alles genannt, was nicht blos die Ita-

liener, ſondern auch die Franzoſen, Deutſchen und Engländer über Dante geſchrieben haben und hie und da auch kritiſche Bemerkungen beigefügt. Den Titel dieſes Buches findet man in der Note*), und der Verfaſſer dieſer Bogen verdankt dem Herrn Pieri die Kenntniß manches Buches, welches ihm ohne denſelben ganz unbekannt geblieben wäre. Aus dieſer Urſache hat er ſich auch entſchloſſen, da ſeine Schrift über Dante doch einmal wieder neu aufgelegt werden ſollte, aus demſelben die Notizen zu entlehnen, die ihm für Freunde Dantes nützlich ſchienen. Man wird weiter unten ſehen, daß er außer den Notizen über Literatur auch noch Manches andere aus dem Buche gezogen hat, auf deſſen Titelblatt auch das Abracadabra des Papa-Satan Alepe, womit ſich die Commentatoren viel geplagt haben und welches Herr Pieri im Buche ſelbſt erklärt, abgebildet iſt. Aus dem angeführten Buche kann man auch lernen, wie ſo ganz verſchieden ſelbſt die alten Commentatoren über die platoniſirende Liebe Dantes gedacht haben. Einige gingen ſo weit, daß ſie in ſeinen Gedichten gar keine ſinnliche Liebe

*) I luoghi più oscuri e controversi della divina commedia di Dante dichiarati di lui stesso di Giuseppe Pieri Professore di belle Lettere nel J. R. Ginnasio. Brescia 1843.

duldeten wollten und eine irdiſche Exiſtenz einer reellen Beatrix ganz abläugneten, Marcus Filelfus, Biscioni und einige andere behaupten, die Liebe zur Beatrix ſei blos die Liebe Dantes zur Theologie, Pelli dagegen behauptet, Alles was von Liebe geſagt wird, ſei von wirklichen Perſonen und weiblichen Weſen zu verſtehen, doch giebt auch er zu, daß das, was an manchen Stellen der Beatrix zugeſchrieben wird, von der Theologie verſtanden werden müſſe. Gewiß iſt, daß Dante nach dem Tode der Beatrix in der Gemma dei Donati kurz vor ſeinem Exil eine Art Xanthippe heirathete.

Ueber die Maſſe der Schriften des jungen Italiens über Dante ſind wir übrigens ganz der Meinung des M. Aurelio Zani di Ferranti, der 1846 eine Probe einer Ausgabe der divina commedia mit einem ſehr ausführlichen Commentar hat drucken laſſen. Auch dieſer zeigt ſich in der Einleitung ſehr verwundert über die ganz erſtaunliche Menge von Ausgaben, Commentaren, Abhandlungen u. ſ. w., die in der neueſten Zeit in Italien erſchienen ſind. Herr Zani di Ferranti erkennt mit Recht an, daß dies eine für die Nation erfreuliche Erſcheinung ſei: er fügt aber eine Einſchränkung bei, der wir unſere volle Zuſtimmung geben. Wir thun dies um ſo lieber, da wir in ſpäteren Jahren, wenn wir der Welt der Realitäten müde

waren und rund um uns (mit Recht oder Unrecht) nur Erbärmlichkeit zu ſehen glaubten, in Landino's und Vellutello's Erklärungen des Dante ein Feld für Selbſtbetrachtung und ſüße Schwärmerei fanden. Wir flüchteten vor der Polemik der päpſtlichen und der zu neuer Verfolgung andere Denkender erwachten proteſtantiſchen Polemiker und ihrem Schimpfen und Schelten zu der ewigen Alles umfaſſenden Liebe, welche die platoniſtiſchen Deuter Dantes verkünden. Herr Zani di Ferranti, wahrſcheinlich weniger Einſiedler als wir, iſt derſelben Meinung. Er ſagt: „Ich fürchte, daß es ſich mit „der plötzlich erwachten, ganz unmäßigen (smisurato) „Liebe zu dem großen Dichter ebenſo verhalten möge, „als mit der Religion in Frankreich. (Wir würden „hinzuſetzen, und in Deutſchland). Dort würde ſich „derjenige ſehr irren, welcher glaubte, daß die frommen „Poſſen (ciance), die man treibt, die guten Werke, „die man zur Schau übt, die Mönchsmoral (ascetismo), „welche in modiſchen (eleganti) Büchlein verbreitet wird, „die andächtig verehrten Heiligenbilder und die koſtbaren „kleinen Götzenbilder das Geringſte mit der heiligen „Lehre unſeres Herrn Jeſus Chriſtus zu thun hätten. „Wie es nicht ſchwer iſt, zu beweiſen, daß es reine „und bloße Jeſuiterei (gesuitata) ſei, die allgemeine „Aufmerkſamkeit auf äußere Dinge, welche für die

„eigentliche Religion Nebensache sind, zu leiten und „sie vom inneren Wesen, oder dem eigentlichen Kern der „Religion zu entfernen, so würde es leicht sein, das Ziel „des Treibens der zahlreichen Schriftsteller über Dante „nachzuweisen. Die Mehrsten bringen eine Menge ganz „müßiger Untersuchungen vor, welche wohl der gelehrten „Eitelkeit schmeicheln, aber nicht dem Vaterlande nützen „können. Diese (wie auch der Verfaßer dieser Bogen „glaubt und aus der Unterhaltung mit Italienern der „neuen Schule über weiß) können nur dahin führen, „daß Verstand und Gemüth der Jugend vom Studium „und von der achten (d. h. contemplativen) Lehre Dantes „entfernt werde". Dabei erklärt sich jedoch Herr Zani di Ferranti, wie wir und jeder verständige Bewunderer Dantes ebenfalls thun wird, weiter unten über Rossetti's Verdienst um Dante sehr vortheilhaft, weil die erste Hälfte von Rossetti's Buch unstreitig das Beste ist, was wir zum Verständniß und zur Deutung des Inferno empfehlen können, nur Schade, daß er weder das Purgatorio noch das Paradiso herausgegeben hat. Mit Recht urtheilt aber Herr Zani di Ferranti sehr strenge über die andere Hälfte des Buchs, oder die angehängten, ein eigenes Buch ausmachenden Beilagen, worauf, als auf seine Erfindung, Herr Rossetti fast mehr Werth zu legen scheint, als auf die andere Hälfte. Er

ſucht darin dem Dichter ſtatt ſeines Platonismus und ſeiner ſchwärmenden Dichtung eine Lehre aufzudringen, die ihn zu einem Secretär und die ſchwärmende Dichtung zu einer theologiſchen Proſa machen würde. Dies wird freilich etwas hart ausgedrückt, denn es heißt, Roſſetti habe aus dem göttlichen Dichter (den er im Commentar jedoch meiſterhaft verſteht und deutet) gemacht einen volgare settario, uno scrittore gergo, un avvezzatore di cifre e indovinelli. Derſelbe Italiener legt daher, wie auch der Verfaſſer der folgenden Bogen gethan hat, einen Hauptwerth auf den Platoniker Landino, ohne blind zu ſein oder ſich durch die Gelehrten ſeiner Zeit irre machen zu laſſen. Er ſagt: Die Neueren legten allerdings insgeſammt keinen Werth auf Landino, ihm ſcheine jedoch, als wenn in Landino's Gloſſen ein Ernſt und eine Gelehrſamkeit, eine bezaubernde innere Wahrheit liege, welche man bei den Neueren vergeblich ſuche. Er erkenne, fügt er hinzu, auch Ugo Foscolo an, der übrigens in Landino mehr den Gelehrten ſucht, der von ſeinen Zeitgenoſſen Vieles über Dante erfahren konnte, was man in ſpäterer Zeit nicht mehr wußte. Für die Myſtik und den Platonismus Landino's hatte freilich dieſer heftige und unruhige Mann auch keinen Sinn. Der Verfaſſer dieſer Bogen war in dem Aufſatze, den er weiter unten

mit sehr wenigen Veränderungen wieder abdrucken läßt, dem Landino und Vellutello fast unbedingt gefolgt und thut dies noch, sobald er sich durch den Dichter für platonische Liebe und stilles inneres Leben begeistern will.

Erläuterung der Sache selbst.

Der Verfaſſer dieſer Blätter glaubt, daß die divina commedia ohne die vita nuova ganz unvollſtändig ſei, ſobald man in der divina commedia nicht blos das Leben des Dichters, ſondern auch in der allegoriſchen Darſtellung dieſes Lebens das Bild des menſchlichen Aufſteigens von menſchlicher Sinnlichkeit zu göttlicher Sittlichkeit erblickt. Es hätte alſo Dante allerdings mit unſerer, auf die älteren platoniſirenden Commentatoren geſtützten Anſicht zwar den Weg bezeichnet, auf dem er von ſinnlicher Liebe zur himmliſchen, von politiſchen Beſtrebungen zum betrachtenden Leben gelangt ſei, er hätte aber auch in ſeiner beſonderen Geſchichte den Gang der Cultur der ganzen Menſchheit und die Geſchichte ſeiner Zeit hiſtoriſch und allegoriſch poetiſch dargeſtellt. Liebe iſt nach ihm das Band, welches den Menſchen, wenn ſie von aller Sinnlichkeit frei iſt, mit der Gottheit vereinigt, wenn ſie aber roh ſinnlich wird, tief unter das Thier herab-

würdigt. Die Canzonen, welche er Reinigung zum beſſern Leben (vita nuova) genannt hat, beſingen allegoriſirend, auf welchem Wege ſinnliche Liebe zur platoniſchen werde. Um auch hier das Allgemeine an ein ganz Beſonderes zu knüpfen, ſingt er von der Liebe, welche er für ein neunjähriges Mädchen auf dieſelbe Weiſe gefühlt habe, wie ſich zu ſeiner Zeit die Glieder der Cours d'amour imaginäre, nicht zu erlangende Geliebten zum Gegenſtand ihrer Liebeslieder wählten. Da er hernach das Mädchen im achtzehnten Jahre wiederſah, konnte er allerdings ſinnliche Liebe für ſie fühlen. Dies giebt ihm denn Gelegenheit, zu beſingen, wie ſeine Liebe zur Beatrix und der Uebergang derſelben vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen ein Bild ſei, auf welche Weiſe der Menſch überhaupt durch Kummer und Schmerz, durch Leiden und Tulden vom Irdiſchen zum Himmliſchen gebracht werde. Er klagt daher bei ihrer Entfernung, er jammert bei ihrer Krankheit, er verzweifelt bei ihrem Tode, wird aber bald inne, daß die Liebe, wie des Peleus Lanze, die Wunden heile, die ſie geſchlagen. Allegoriſch ausgedrückt iſt das dadurch, daß er in dem irdiſchen Mädchen Beatrix das himmliſche Weſen, Gotteserkenntniß und vollendete Gnade, wie das die Scholaſtik nennt, erkennt. Da endet die vita nuova und die divina commedia

beginnt. Durch dieſe Canzonen ward der Dichter in dem weiten Raume, wo Rittergeſang geübt ward, und wo die gaya sciencia herrſchte, von Sicilien bis über die Pyrenäen und bis tief in Frankreich, als Meiſter der Dichtung und Schöpfer einer neuen Sprache berühmt, ſo tritt er in der divina commedia auf. Dort macht er im Inferno durch Allegorie anſchaulich, wie der Gang der menſchlichen Natur an ſeiner eigenen Geſchichte erkannt werden könne. Im Inferno ſtellt er hiſtoriſch und poetiſch allegoriſch dar, wie die menſchliche Liebe als Leidenſchaft ganz ſinnlich ausarte und erſt zu thieriſcher Sinnlichkeit, dann zu geiſtiger Verkehrtheit und endlich zu teufliſcher Bosheit herabſinke. Im Purgatorium deutet er dann den Weg an, auf welchem der Menſch durch mühſame und oft ſchmerzliche Bekämpfung der niederen Triebe und durch Beſchäftigung mit dem dem ſinnlichen Menſchen harten Gedanken an jede dort allegoriſch angedeutete Pflicht aus dem Dunkel der menſchlichen Verirrungen zum vollen Licht göttlicher Wahrheit gelangen könne. Soweit reicht das menſchliche Vermögen: um aber das Paradiso zu verſtehen, bedarf man der Anlage zur Beſchaulichkeit, und man muß angeleitet ſein, die Gottheit in ſeinem eigenen Innern zu ſuchen und zu ſchauen. Das iſt allerdings für den Menſchen im Getümmel der Welt ſchwer und

ohne beſondere Anlage zur Contemplation ganz unmöglich, wie man ſehen kann, wenn man die Urtheile der Italiener der neueren Schule und der Deutſchen von Bouterweks Art über das Paradiso vergleicht. Dante hat daher auch ſeine Beatrix, die für ihn nach ihrem Tode zur vollendeten Erkenntniß Gottes und zur vollendenden Gnade geworden iſt, gebraucht, um das Geſchäft zu vollenden, welches Virgil begonnen hatte. Im Paradiso führt dann der Dichter durch eine Reihe myſtiſcher Darſtellungen, ſonderbarer Erſcheinungen, transſcendenter lyriſcher Stücke ganz unmerklich vom Schauen dichteriſcher Geſtalten zum Schauen der in uns waltenden Gottheit. Beatrix empfängt ihn auf der Höhe, wo er von Sünden gereinigt in den Stand menſchlicher Unſchuld zurückgekehrt iſt. Seine Geliebte iſt ihm, nachdem ſie hier geſtorben, ein himmliſches Weſen geworden, dem er himmliſche Erkenntniß des auf Erden ganz ausgearteten Chriſtenthums und Empfindung überirdiſcher Seligkeit verdankt. Mit der Deutung des Einzelnen haben wir hier nicht zu thun, da wir blos vom Zuſammenhang der beiden Gedichte zu reden haben. Gleich im Anfange der divina commedia und durch die beiden erſten Abtheilungen (Inferno und Purgatorio) hindurch ſingt er dann, wie er in dem Getümmel der Zeit, deren Geſchichte und

Charakteriſtik er in ſeinem Gedichte mittheilt, durch Beſchäftigung mit Staatsgeſchäften und mit den blutigen Parteiungen ſeiner Zeit von ſeiner platoniſchen Begeiſterung und von dem Ideal, welches dieſe in ihm geſchaffen hatte, entfremdet ſei, wie aber die göttliche Erkenntiß, Liebe und Gnade, welche er in der Beatrix ſymboliſirt hat, ihn wieder auf's neue aus dem Dunkel ans Licht gebracht hat. Das iſt im Grunde nichts anderes, als die poetiſch und ſymboliſch vorgetragene Lehre von der göttlichen Leitung, welche jeder erfährt, der ſein Leben hindurch eifrig nach Wahrheit geſtrebt hat. Von dieſer Führung, die bloßer Verſtand ohne Erleuchtung nicht begreift ſagt der Dichter, daß ihm durch ſeine Wanderung durch Hölle, Fegefeuer und Paradies über den letzten Zweck des menſchlichen Lebens das rechte Licht aufgegangen ſei. Zu dieſem Lichte zu gelangen, iſt ſehr ſchwierig: damit beginnt die divina commedia. Wir wollen aber auf den Weg, den Dante wandelt, um zu ihm zu gelangen, erſt dann zurückkommen, wenn wir des Herrn Joſeph Picci Verzeichniß aller neueren Arbeiten über Dante den deutſchen Leſern mitgetheilt haben. Es würde leicht ſein, die Lücken zu ergänzen: da aber der Verfaſſer dieſer Bogen nicht als Univerſitätsprofeſſor und nicht für Gelehrte ſchreibt, die ja Alles beſſer wiſſen als er, ſo

glaubt er dies Anderen überlassen zu können und gibt nun das, was Herr Picci mitgetheilt hat, und auch das nicht ganz vollständig. Er würde sich dabei nicht erlaubt haben, Herrn Picci's Urtheile weg zu lassen, wenn er nicht viel mehr Werth auf Herrn Picci's Notizen als auf sein Urtheil legte. Dieser macht es nämlich, wie es überall die Herren machen, welche berühmt werden wollen, er macht nach allen Seiten hin tiefe Bücklinge und ein (auf welche Weise es auch sein mag) ausposaunter Name ist ihm eine Autorität. Er ist nach Art seiner Landsleute mit dem »dottissimo« und illustrissimo« und anderen dergleichen Superlativen sehr freigebig und legt auch auf platte Schwätzer Bedeutung die wie Balbi und Lamartine in allen ernsten Dingen, im inneren Leben, in der Wissenschaft, in der Philosophie, in der ernsten Geschichte, um so weniger dem denkenden Forscher genügen, je lauter der Beifall des großen Publicums ist. Wir behalten Picci's Rubriken bei.

Neueste Literatur des Dante.

I.

Ausgaben und Erläuterungen der divina commedia in italienischer Sprache.

1. La divina commedia con illustrazioni. Pisa 1804—1809. 4 Voll. Fol.
2. La divina commedia con note da Luigi Porticelli. 3 Voll. Diese Ausgabe in den Classici Italiani ist sehr schlecht und durch unglaublich viele Druckfehler entstellt.
3. Die Ausgabe mit Varianten zu Livorno 1807. 4 Voll.
4. Eine Ausgabe mit Erklärungen von Romualdo Zotti. Londra 1807—1808.
5. Eine Ausgabe in Mailand. 3 Voll. gr. Fol. 1809.
6. Eine Ausgabe in 4 Bänden von Ferdinando Arrivabene. Brescia 1812—1817.
7. Die glänzende Florentinische Ausgabe, vier Bände im größten Folio, mit prächtigen Kupfern und im vierten Bande mit dürftigen Noten. 1817—19.
8. Mit dem Commentar von Biagioli. Paris 1818—19.
9. Ausgabe von Philippo Macchiavelli. Bologna. 3 Voll. 4°. 1824.
10. Die divina commedia, gedruckt nach einer Handschrift des Boccaccio. Novita. 3 Voll. kl. 4°.

11. Ausgabe mit auserlesenen Noten. Prato 1822. 3 Voll.
12. Eine Ausgabe mit vielen Noten. Padua 1822. 3 Voll.
13. Eine Ausgabe von Scipio Colelli. Rieti 1822.
14. Eine Ausgabe zu London von Pickering. 1822. 2 Voll. in 4°.
15. Eine Ausgabe nach dem Bertolianischen Codex. Udine 1823 und folgende Jahre.
16. Eine Ausgabe m. Noten v. Paolo Costa. Bologna 1824.
17. Eine Ausgabe mit Noten von Franz Ambrosoli. Mailand 1824.
18. Eine Ausgabe mit ausgewählten Noten. Mailand, Bettoni 1825.
19. Eine Ausgabe mit kurzen Noten. Bologna 1826.
20. Eine Ausg. in dem Buche Bellezze della commedia di Dante Alighieri, Dialoghi di Antonio Cesari. Padre dell' Oratorio. Verona 1824—1826. 4 Voll. 8°.
21. Die Ausgabe mit analytischem Commentar von Gabriel Rossetti. London, Murray 1822. Von diesem Buche reden wir weiter unten, bemerken hier aber gleich, daß die beiden prächtig gedruckten Bände, welche das Inferno enthalten, die Einzigen sind, welche gedruckt worden.
22. Die Ausgabe bei Fleischer in Leipzig 1826.
23. Eine Ausg. mit dem Ottimo Commento di un contemporaneo di Dante. Pisa 1827—29. 3 Voll. 8°.
24. Ausgabe mit Noten von Paolo Costa. Florenz 1828. 3 Voll. in 24°.
25. Ausgabe mit kurzen Noten von Torquato Tasso. Pisa 1830. 3 Voll. 4°.

26. Ausgabe mit Noten verschiedener Erklärer. Florenz 1830. 5 Voll. 8°.
27. Ausgabe coi migliori commenti scelti da Giuseppe Bozzo. Palermo 1832. 3 Voll. in 12°.
28. Ausgabe mit Commentar von Venturi, Varianten und Glossen v. Gir. Lami u. P. J. Fraticelli. Firenze 1837.
29. Ausgabe mit Noten von G. Borghi. Florenz 1837.
30. Ausgabe mit Commentar von Tomaseo. Venezia 1837. 3 Voll. in 4°.
31. Lo Inferno della commedia di Dante Alighieri col commento di Guiniforto delli Bargigi, tratto da due manoscritti inediti del secolo XV con introduzione e note del avv. G. Zaccheroni. Marsiglia 1838. per Leopoldo Mossy.
32. La divina commedia secondo l'edizione della Minerva di Padova (1822) colla giunta di nuove annotazioni. Firenze 1838.
33. La divina commedia ridotta a miglior lezione coll' ajuto di vari testi a penna da Gio. Battista Nicolini, Gino Capponi, Giuseppe Borghi e Fruttuoso Becchi. Firenze 1839. 2 Voll. Il primo volume contiene le tre cantiche, il secondo una prefazione ed avvertimenti del Becchi intorno a' codici ed alle lezioni che si seguirono.
34. La divina commedia dichiarata secondo i principj della Filosofia per Lorenzo Martini. Torino 1840. 3 Voll.
35. La divina commedia con nuovi commenti. Firenze 1840—41.

36. La divina commedia offerta alla intelligenza dei giovanetti. Milano 1841.
37. La divina commedia col commento del Venturi, con postille d' altri e la vita dell' autore scritta da L. Aretino, edizione arricchita per opera di A. Roma. Parigi 1841.
38. La divina commedia con le chiose e gli argomenti del Venturi ritoccati da A. M. Bobiola aggiuntevi alcune note di questo e scelte d' altri. Torino 1841.
39. La divina commedia studiata da Ercole Malagoli. Modena 1841.

II.

Ueberſetzungen, engliſche, franzöſiſche und deutſche.

Dieſe hier aufzuzählen, halten wir nicht für nöthig.

III.

Illustrazioni speciali.

1. Preparazione storica e critica alla nuova edizione di Dante del canonico Gian Jacopo Dionisi. Verona 1806.
2. Osservazioni di Giovanni Battagisio sulla fisica del poema di Dante. Verona 1807.

3. Giuseppe di Cesare — Esame della divina commedia. Napoli 1807. Padova 1822.
4. Ugo Foscolo Discorso sul testo e su le opinioni diverse prevalenti intorno alla storia e alla emendazione critica della commedia di Dante. Lugano 1827. 2 Voll. in 16.
5. Vorlesung in der Accademia Tiberina zu Rom uber Dante illustrato da Ugo Foscolo. 1841.
6. Schlegel, uber Dante in den Heidelberger Jahrbuchern 1821.
7. Carl Witte, uber das Misverstandnis Dante's im Journal Hermes. Leipzig 1824.
8. Della piena e giusta intelligenza della divina commedia. Raggionamento da Filippo Scolari con un appendice in cui si mostra, che l' anfiteatro di Verona fu il prototipo della macchina del Inferno di Dante. Padova 1823.
9. Carlo Vecchioni — della intelligenza della divina commedia. Napoli 1832.
10. Vincenzo Monti — Lezioni d' eloquenza — lezione nona: Dante. Opere inedite e rare di lui. Milano 1832.
11. Della imitazione di Dante, pensieri di Oppramdino Arrivabene nell' Indicatore Lombardo. Settembre 1833.
12. Proposta d' un novissimo commento sopra la divina commedia di Dante per cio che riguarda la storia Novarese del conte Carlo Morbio. Vigevano 1833. (Vi sillustrano tre fatti storici

di cui tesse Dante cioè fra Dolcino, il re Manfredi e Pier Lombardo.)

13. Dante considerato filosoficamente nell' Indice Lombardo di Ottobre e Novembre 1835.
14. Lettere sopra Dante a Milesi W. a di Giambattista Brocchi. Milano 1835.
15. Un preludio di lezioni su Dante Alighieri di Silvestro Centofanti. Firenze 1830.
16. Studii di letteratura Italiana (specialmente sopra Dante) di G. Borghi v. il Giornale di scienze, lettere ed arti per la Sicilia. Voll. 6.o 1838.
17. Giuseppe Silvestri — Lezione sopra la divina commedia, nel tomo II.° dell' opera intitolata — La divina commedia, opera patria.
18. La divina commedia, opera patria, sacro-morale, storico-politica. Pistoja 1838.
19. Il professore cav. Ciccolini leggeva il 20 d'Agosto 1818 all' accademia de' Lincei in Roma sulla dottrina di Dante in ogni ramo del umano sapere e particolarmente sulle quattro stelle non viste mai fuor ch' alla prima gente.
20. Idee intorno a Dante di A. Pellegrino. Rivista Viennese. Giugno 1840.
21. Niccola Nicolini dell' analisi e della sintesi. Saggio di studi etimologici. Napoli 1842. In questo libro il dottissimo autore appoggiandosi alle etimologie secondo l' esempio di Vico assume, che la divina commedia sia null' altro che la forma sensibile della grande operazione analitico-sin-

tetica per la quale in una città corrotta può nel ricorso delle nazioni ristorarsi l'ordine civile.

22. Dante, Schizzi letterari del conte Tullio Dandolo. Torino 1841.

23. Del sistema mitologico di Dante, ragionamento, letto all' Ateneo di Venezia il giorno 13 Marzo 1817. Nel volume intitolato — Discorsi accademici ed altre prose di Pier Alessandro Paravia. Torino 1843. Vi si spiegano principalmente i versi 22—23 del Canto sesto dell' Inferno.

Drei Schriften von Cancellieri, Ozanam und Labitte, welche Ricci hernach noch anführt, liegen ganz außerhalb der Grenzen, die wir uns gesetzt haben, wir übergehen sie daher ganz. Auch des Ugo Foscolo in englischer Sprache im Edinburgh Review geschriebener Artikel über Dante und sein Parallelo frà Dante e Petrarca hat für uns keine Bedeutung. Dagegen verdient angeführt zu werden

24. Il secolo di Dante — Commento storico scritto da Ferdinando Arrivabene. Udine 1823 und Firenze 1832.

25. Dello spirito della divina commedia. Pensieri del marchese Pompeo Azzolino. Capolago 1835. Firenze 1837.

26. Sopra il libro del marchese Azzolino, sullo Spirito della divina commedia articolo di Scipione Volpicella nel Progresso di Napoli 1835. Vol. XI. fascicolo 21.

27. Introduzione alla storia della filosofia Italiana a' tempi di Dante per la intelligenza dei concetti filosofici della divina commedia di Pompeo Azzolino. Bastia 1839.

28. Dante e la filosofia cattolica nel XIII secolo di A. F. Ozanam. Versione Italiana con note di Pietro Molinelli. Milano (1841). (Parigi 1839).

29. Francesco Torti, Dante rivendicato. Foligno 1829.

30. Carlo Fea, nuove osservazioni sopra la divina commedia specialmente su ciò che Dante ha scritto ivi e altrove riguardo all' imperio Romano. Roma 1830.

31. Antologia Fiorentina. Sulla mente di Dante rispetto all' Italia. Fascicolo 124. pag. 94.

32. Sullo spirito antipapale che produsse la Riforma e sulla segreta influenza ch'esercitò nella letteratura d'Europa e specialmente d' Italia come risulta da molti suoi classici massimo Dante, Petrarca, e Boccaccio. Disquisizioni di Gabriele Rossetti etc. Londra 1832.

33. A. G. Schlegel sul libro di Gabriele Rossetti Dello spirito antipapale. Revue des deux mondes 1836. tomo 7.° quarta serie.

34. Raggionamento del P. G. B. Pianciani della Compagnia di Gesù contro le disquisizioni del Rossetti sullo spirito della divina commedia. Roma 1840.

35. Delécluze Dante étoit il hérétique, in der Revue des deux mondes 1834. tom. 1.

36. Filippo Scolari. Difesa di Dante Alighieri in punto di religione e costume, ossia avviamento pel retto studio della divina commedia e della monarchia. Belluno 1836.
37. Rossetti. Perchè Divina Commedia s'appella il poema di Dante. Rivista Europea. Giugno 1842.
38. Della prima e principale allegoria della divina commedia. Ragionamento del conte G. Marchetti nel tomo quarto del Dante della Minerva di Padova. 1822.
39. Marcantonio Parenti. Osservazioni sopra una moderna dichiarazione della principale allegoria del poema di Dante. Nelle memorie di religione etc. di Modena. Vol. I. 1822.
40. Dell intenzione di Dante nella divina commedia e della selva allegorica. Lettere di Giuseppe Taverna ad Angelo Pezzana nella Bibl. It. 1827. Vol. 47. 1829. Vol. 54.
41. [illegible] Sulla prima e principale allegoria del poema di Dante. Discorso di P. J. Fraticelli, nella ediz. della divina commedia di Firenze per Formigli. 1827. Vol. unico.
42. Giambattista Pianciani leggeva all' accademia Tiberina di Roma sopra un' opinione [illegible] all anno in cui l'Alighieri si finge aver fatto il suo viaggio. 1841.
43. Lezione di Pietro Ferroni detta nell' I. R. Accademia della Crusca il giorno 8 Febbrajo 1814

sopra il Cinque cento dieci e cinque. Atti di quell' Accademia tom. I. pag. 130.

44. C. Troya del Veltro allegorico di Dante. Firenze 1826.

45. Giuseppe cav. di Cesare. Memoria sul Veltro allegorico di Dante Alighieri. Napoli 1829.

46. Antologia di Firenze, fascicolo 134. Febbrajo 1832. Memoria di G. P. diretta al marchese Gino Capponi sul Veltro.

47. Carlo Witte. Del Veltro allegorico di Dante e del Troya. Antologia di Firenze, settembre 1836.

48. Sul Veltro di Dante. Lettera al ch. marchese Gino Capponi del marchese Pompeo Azzolino. Firenze 1837.

49. Dello Faggiuola, patria del celebre Uguccione — articolo di Giovanni Bucci inserto nel Solerte (Giornale Bolognese) del 22. Settembre 1840 e riprodotto nel Progresso di Napoli 1841. Quaderno 60.

50. Il cav. Giuseppe di Cesare nell Arrigo d'Abbate sostiene con nuove ragioni contro il signor Troya che il Veltro allegorico è Benedetto XI. come aveva dimostrato nel 1829. Napoli 1840.

51. Dissertazione dell' ab. Michelangelo Lauri professore di lingue orientali nella Sapienza di Roma, sui versi di Nembrotto e di Pluto nella Divina Commedia. Roma 1819. 8°. Giornale Arcadico tomo 11. parte 2. fasc. 211. E la Gazzetta di Milano del 11. Giugno 1819. ove

secondo l'avviso del P. Olivieri professore di lingua ebraica nel archiginnasio di Roma si spiega il verso di Nembrotto, siccome ebraico e quel di Pluto come Greco.)

52. Sopra i versi di Pluto e di Nembrotto. Lettera dell' abate Giuseppe Venturi al suo amico Giambattista Giramonti. 27 Febbrajo 1841. Verona.

53. Discorso dell' abate e bibliotecario Franceschini letto all' J. R. Accademia di Padova nel 1813 sopra il verso: Di quel signor del altissimo canto. 95. Inf. IV.

54. Memoria di Marzari — e Dialogo di Amalteo — letti all' Ateneo di Treviso nel 5 Marzo 1815 sopra il verso medesimo (Memorie scientifiche e letterarie del Ateneo di Treviso tomo I. fascicolo II).

55. Lettera del professore Giovanni Carmignani all' amico e collega suo Giovanni Rosini sul vero senso di quel verso di Dante — Poscia più ch'el dolor potè il digiuno. Pisa 1826.

56. Risposta del professore Giovanni Rosini alla lettera dell' amico e collega suo professore Giovanni Carmignani sul vero senso del detto verso. Pisa 1826.

57. Cenno sulla vera intelligenza del verso medesimo di Gabriele Pepe. Firenze 1826.

58. Idem del professore Ginazeri. ibid.

59. Lettere due di Vincenzo Monti sul verso medesimo nell' Antologia di Firenze. N. 62.

60. Luigi Muzzi. Lettera sul verso medesimo. Forlì 1830.

61. Lezione sopra il verso medesimo presentata alla R. Accademia di Lucca agli 11 di Giugno del 1831 dal marchese Cesare Lucchesini e riprodotta nel tomo 1mo delle sue opere. Lucca 1832.

62. Tommaso Gargallo. Lezione accademica sul medesimo verso. Palermo 1832.

63. Lettera del marchese Cesare Lucchesini al signor professore Giovanni Rosini sopra l'interpretazione del verso 41 del Canto XXI dell' Inferno. Ogn' uom v'è barattier fuorchè Buonturo. nel tomo 1 delle opere di lui. Lucca 1832.

64. Luigi Muzzi Lettera sopra il verso 30. Inf. 1. sì ch'el piè fermo sempre era il più basso. (Poligrafo Veronese tom. III. fasc. 19. 1834.)

65. Biblioteca Italiana tomo XC. pag. 89. Correzione proposta dal signor Kopitar della biblioteca di Corte in Vienna a quel verso del XXXII. dell' Inferno ove communemente si legge Tabernicch, dovendosi leggere in quella vece Jabernicch, ch'è un monte della Carniola.

66. Lettera dell' Annotatore del Dizionario della lingua Italiana stampato a Bologna al signor N. N. sopra il verso del Paradiso — Che male ajustò 'l conio di Vinegia — ove si corregge — Che male ha visto — — nel Giornale letterario e scientifico Modenese. tom. 5. Aprile e Maggio 1812.

67. Intorno ad un luogo della commedia di Dante Alighieri, lettera al ch. signor M. A. Parenti professore d'istituzione criminale nella R. università degli studi in Modena — nell' opera intitolata: Dialoghi filosofici con altre prose minori di Fortunato Cavazzoni Pederzini, cittadino Modenese. Modena 1812. Essa lettera mostra doversi scrivere i versi 87—90 del Canto XXV del Paradiso come segue: Ed io: le nuove e le Scritture antiche pongono il segno. Ed esso: lo mi addita. Dell' anime che Dio s' ha fatte amiche, dice Isaja.

68. Alessandro Tassoni Postille alla divina commedia. Reggio 1826.

69. Torquato Tasso. Postille alla divina commedia di Dante Alighieri. Pisa 1831.

70. Giuseppe Torelli. Postille alla divina commedia nel tomo secondo delle sue opere varie. Pisa 1831.

71. Note ad alcuni luoghi degli primi cinque canti della divina commedia di Filippo Scolari. Venezia 1819.

72. Commento estetico de' sei primi canti della divina commedia — nel secondo Volume dei principii di Estetica del Talia. Venezia 1828.

73. Luigi Fiacchi. Lezioni sopra alcuni luoghi della divina commedia di Dante Alighieri. Vol. II. pag. 117 degli Atti accademici. Firenze 1829.

74. Luigi Muzzi. Osservazioni sopra alcuni luoghi della divina commedia. Forlì 1830.

75. Il medesimo. Lettera su due luoghi di Dante nel I e II dell' Inferno. Nel Poligrafo Veronese 1834. Vol. 3.

76. Rischiarimenti del cav. Giuseppe Fardella sopra alcuni passi controversi di Dante Alighieri — — nel Giornale di Scienze, Lettere ed Arti per la Sicilia diretto dal bar. Vincenzo Mortillaro. Vol. 51. Aprile, Maggio e Giugno 1836: Sull' allegoria fondamentale nascosta nel Canto sui versi 30 del XX. — 75 del XXXIII. — 11 del XXI. — 111 del V. dell Inferno.

77. Sopra l'apotesosi fatta cantare in cielo da Dante a Beatrice — Lettera del cav. Giuseppe Fardella nel Giornale suddetto. Vol. 53. anno 1836.

78. L'abate Mariano Leonardi leggeva all accademia di scienze, lettere ed arti di Aci Reale un dialogo sopra una lezione del Rodriguez attinente alla

divina commedia 1839 (Ore solitarie di Napoli, Agosto e Settembre 1840, p. 228).

79. Lezioni sul Dante di Benedetto Varchi, la maggior parte inedite, tratte ora in luce dagli autografi della Biblioteca Rinucciana. Firenze 1840. (Le inedite sono: Nove lezioni sul canto I^mo del Paradiso — Quattro lezioni sul canto II^do del Paradiso — Lezione sopra quei versi del canto XXII del Paradiso, Col viso ritornai per tutte quante etc.)

80. Lezioni Accademiche di Giovanni Galvani. Vol. 2. Modena 1840. (Lezione 1 dell' armonia imitativa della divina commedia. Lezione 2 del bisticcio Selva Selvaggia. Lezione 3 del verbo accismare nel verso 37 Canto XXVIII dell' Inferno.)

81. Il professore Pietro Venturi leggeva all' accademia Tiberina di Roma alcune osservazioni critiche sopra due luoghi della Vita di Dante, scritta da Cesare Balbo e sopra alcuni altri della divina commedia. 1841.

Herr Picci hat noch eine Anzahl anderer in unserem Jahrhundert erschienenen Schriften angeführt, diese gehören aber in diese Bogen nicht, wie unsere Leser aus dem Folgenden sehen werden.

Zuerst werden fünf Schriften angeführt, welche von Varianten oder von den Abweichungen der Handschriften oder Drucke der divina commedia handeln.

Dann folgen die Titel von fünf Schriften über Dante's Person, seine Liebe, seine Beatrix. Nach diesen zehn Titeln von Schriften, an denen der Verfasser dieses Schreibens wenig Antheil nimmt, folgen die Titel von 11 anderen, die ihn ebenso wenig anziehen: dann folgt die Anzeige einer Anzahl anderer Bücher, welche die divina commedia, wovon hier allein die Rede ist, nicht angehen: es mag daher genug sein, die Rubriken anzuführen, unter welche sie Herr Picci vertheilt hat. Nr. IV. führt die Ueberschrift Edizioni ed illustrazioni delle opere minori di Dante. Diese Rubrik enthält zweiundzwanzig Titel. Darauf folgt V. Illustrazioni della vita di Dante, enthaltend 18 Titel von Büchern, deren Zahl sich leicht mit einer Anzahl in der neuesten Zeit in Deutschland erschienener Schriften über Dantes Leben vermehren ließe. Dies liegt uns aber ganz fern; denn wir wollen blos unseren ehemaligen Zuhörern und den Lesern des um 1824 erschienenen Schriftchens Ueber Dante berichten, was wir selbst persönlich durch die angeführte Literatur und besonders aus dem, was Picci entweder selbst ausgedacht oder von seinen Landsleuten entlehnt hat, an besserer Einsicht gewonnen haben.

Zuſatz.

Der Verfaſſer dieſes Aufſatzes ſcheut ſich freilich hier noch mehr Literariſches anzuhäufen, er glaubt aber doch noch ein in Brüſſel gedrucktes, ihm vom Verfaſſer gütigſt mitgetheiltes Buch erwähnen zu müſſen, deſſen Picci nicht gedenken konnte, weil es erſt 1846 erſchienen iſt. Er hat im Vorhergehenden ſchon eine Stelle aus dem Buche angeführt, welche beweiſet, daß in der Hauptſache des Verfaſſers Anſicht mit der Seinigen übereinſtimmt. Der Verfaſſer des Buchs iſt Profeſſor der italieniſchen Sprache in Brüſſel und ſoll auch an der Bibliothek angeſtellt ſein. Das Buch iſt im größten Octav gedruckt und hat den Titel:

La Commedia di Dante Alighieri con illustrazioni antiche e moderne. Publicata da M. Aurelio Zani di Ferranti. Parigi Baudry, Londra Pietro Rolandi, Brusselles, Meline Cans e Comp. 1846.

Dante's Erklärer.

[1854.]

Chateaubriand und die deutschen Romantiker haben das Studium des Dante in die Mode gebracht, und wir finden auf den nach englischer Sitte mit Büchern belegten Tischen der modischen Damen oft neben den neuesten Romanen ganz wunderliche Bearbeitungen des Dante. Das mag gleich so vielen anderen Moden unschädlich und nach Umständen sogar nützlich und rühmlich sein; aber leider hat man auch angefangen, das Studium des Dichters für Parteizwecke zu mißbrauchen. Selbst Rossetti und Ugo Foscolo gebrauchten das Studium des Dichters zu politischen Zwecken gegen die päpstliche Kirche, ein witziger und leerer bombastischer Prahler wie Chateaubriand, der so weit von Dante ist, als der Himmel von der Erde, rühmte sich der Kenntniß des Dante und Leute wie Quinet und Michelet verbreiteten aus ihm einen falschen Mysticismus. Dieser falsche Mysticismus ist mit dem wahren tiefer und ernster Gemüther nicht zu verwechseln, denn diese werden ihn vor der Welt nie zur Schau tragen, sondern vor aller Welt sorgfältig verbergen, sie verachten

alle einen Winkbeutel und Abteteren mit ihrem eiteln und ſchmählichen Bemühen, ſich in den Nebel eines falſchen Myſticismus zu hüllen. Wer wie Dante, neben dem der Verfaſſer ſich kaum zu nennen wagt, des Lebens Laſt und Hitze ſchwer getragen hat, und aus innerem Bedürfniß in gelehrten Studien der Philoſophie oder der Theologie keine Befriedigung gefunden und das Joch des blinden Glaubens, das man jetzt wieder der Menſchheit aufzwingen will, zu tragen nicht Luſt hat, wird im Dante Troſt ſuchen. Er kann nämlich entweder in wiſſenſchaftlichen Studien der Natur und des inneren Zuſammenhanges aller ihrer Erſcheinungen, wie ſie jetzt gelehrt werden, oder in dem wahren Myſticismus vor dem Treiben der Zeit Zuflucht ſuchen. Eine Definition des wahren und falſchen Myſticismus kann der Verfaſſer an dieſem Orte nicht geben, weil er weder philoſophiren, noch überhaupt ſyſtematiſch lehren, ſondern nur deutlich machen will, wie er, der das irdiſche Leben ganz und durchaus im irdiſchen Lichte zu betrachten pflegt, Dante, Vanbino und Vellutello in ſeiner Einſamkeit benützt hat, um ein himmliſches Licht in ſein inneres Leben zu bringen. Er hätte vielleicht auch in der Lehre der neueren Naturforſcher, welche in dem innigen Zuſammenhange aller Naturerſcheinungen Gott ſchauen, weshalb man ſie fälſchlich Materialiſten oder Pantheiſten

ſchritt, Ruhe ſinken kennen: aber theils war er zu wenig Kenner des Zuſammenhanges aller Naturerſcheinungen, theils blieb immer dabei noch die Thatſache übrig, daß, wie ſich der Apoſtel ausdrückt, der Geiſt in ihm ſtreite gegen das Fleiſch außer ihm. Er fuhr alſo fort, an eine doppelte Welt, eine äußere und eine innere zu glauben. Dante ſchien ihm gerade dadurch groß, daß er beide Leben erfaßt hat, und auf der einen Seite ebenſo praktiſch und hiſtoriſch kritiſch iſt, als auf der anderen Seite in ein Reich göttlicher und menſchlicher Weisheit und Liebe und Gnade und Wahrheit (ſeine Beatrix) ganz verloren. Dies macht daher auch die verſchiedenſten Erklärungen des Dichters möglich, da er die verſchiedenſten Wiſſenſchaften, ebenſo wie die Geſchichte ſeiner Zeit und ſeine eigene in ſeinem Gedichte großartig behandelt. Jeder Syſtematiker kann daher Dante, wie den Shakeſpeare und die Bibel gar leicht ſeinem Syſtem anpaſſen, und ſchon Dante's Zeitgenoſſen haben angefangen, ihn jeder nach ſeiner Weiſe zu erklären. Wir wollen in dieſer Beziehung zunächſt anführen, was Herr Picci über dieſe Erklärer bemerkt hat.

Gleich nach Dante's Tode begannen ſeine Landsleute ſeine Gedichte, voll hiſtoriſcher und philoſophiſcher Räthſel, zu deuten und zu deuteln. Er ſelbſt war in

dieser Beziehung mit einem übeln Beispiele vorangegangen, wie wir uns zu behaupten nicht scheuen. Man wird nämlich, um damit anzufangen, wenn man anders mit der scholastischen Idealphilosophie des Mittelalters etwas vertraut ist, die im Convito enthaltenen poetischen Stücke ohne Mühe verstehen und bewundern, liest man aber Dante's Prosa, oder was er Erklärung nennt, so wird Alles in mystischen Nebel gehüllt. Es verdrängt dann eine für uns ganz unbrauchbare Schulweisheit die poetische Lehre, die unmittelbar von dem göttlichen Geiste kommt, den wir nicht durch Naturforscher, durch Chemie und Physiologie, sondern aus unserem unmittelbaren Bewußtsein kennen, und dem wir daher dieselbe Realität zuschreiben, wie den Thatsachen der Naturforscher. Derselbe Fall ist mit der vita nuova: aus ihren Sonnetten und Canzonen wird jeder denkende und fühlende Leser die Geschichte einer edlen liebenden Seele und ihren Uebergang von sinnlicher Rührung zur Ahndung eines inneren göttlichen Lebens leicht vernehmen, wenn er nicht durch die langweilige Prosa gestört wird, welche der Dichter als Erklärung beigefügt hat.

Was die Zeitgenossen angeht, so kannten Giovanni Boccaccio, Benvenuto, Rambaldi von Imola, Philipp Villani und Franz Filelfo, die ihn in der

Kinde von Santo Stephano dem Florentinischen Volke erklärten, welches sie kaum beleidigte, wohl eben so wenig als Arani da Puti, der in Pisa, und Philipp da Reggio, der in Piacenza Vorträge über Dante hielt, den heißen Ghibellinen, den Cato seiner Zeit, im vierzehnten Jahrhundert erklären, wie er verdiente erklärt zu werden: sie wären verfolgt und vertrieben worden, wie er bis an seinen Tod verfolgt war.

Der blinde Aberglaube und der heiße Wenglaube der jetzigen Zeit (Ausdrücke des Herrn Picci, nicht unsere) sind der echten Erklärung Dante's ebenfalls sehr ungünstig gewesen. Lankine, Lanievine, Pellucelle, Lanielle u. a. gefallen freilich Herrn Picci eben sollo gar nicht. Wir andern, die wir etwas mystischer und schwärmerischer sind, als die neueren Italiener, obgleich nicht von Anwendung auf Leben und auf Praxis die Rede ist, geben, daß wir doch viel von Lankine und Pellucelle gelernt und uns ihrer Demühungen soweit gefreut haben, als sie nicht gar zu gekünstelt und gezwungen waren. Wir wollen sie indessen andern nicht gerade dringend empfehlen, weil wir im Dante besonders die Worte, nicht gerade das Licht suchten und in dieser Werke eine Zuflucht vor der dürren Wirklichkeit der Gegenwart und dem trostlosen kritischen Lichte der Zersetzung aller Geschichte, aller Zeiten tanken.

welche wir trieben. Auch von Volpi und Venturi will Herr Picci nicht viel wiſſen, und darin ſtimmt ihm der Verfaſſer dieſes Aufſatzes ganz bei. Nicht ſo einverſtanden ſind wir mit dem unbedingten Lobe, welches der Italiener und ſeine Landsleute mit ihm, den allerdings klaren, kritiſchen, auch wohlgelehrten, aber nur gar zu oft auch blos und nüchtern geiſtreichen rein äſthetiſchen oder hiſtoriſchen neueren Erklärern ſpendet. Wir wollen, damit wir nicht unſerer individuellen Abneigung gegen die neuere, an Phraſen und philoſophiſchen Kunſtworten reiche, an Gedanken und wahren Empfindungen arme, franzöſiſche und italieniſche (auch engliſche, beſonders ſchottiſche) Literatur zu viel einzuräumen ſcheinen, den Worten des Herrn Picci hier einen Platz gönnen.

Er behauptet, die neu geweckte göttliche Verehrung des Dante (il risorgimento del culto di Dante) habe bewirkt, daß Italien das Wahre, das Gute und Schöne, welches Dante in ſein göttliches Gedicht gelegt gehabt, auf's neue in Anſpruch genommen. (Das Studium habe erzeugt, wie er ſagt, tra' primi e più mirabili frutti la rivendicazione del vero ecc. ecc.) Pelli, Dionin, Gozzi, Napioni, Serroni werden genannt. Perticari habe Dante's Vaterlandsliebe und Bürgertugend nachgewieſen, Cesari habe ſein Schrift-

stellertalent ins Licht gesetzt, Varano, Alfieri, Monti hätten bewirkt, daß die Italiener einstweilen von ihrem akademisch-arkadischen Geklingel (delle canore arcadiche ciance) sich wieder zu Dante's kräftigem Gesange gewendet hätten.

Jede Stadt, fährt Herr Picci fort, wollte etwas für Text oder Erklärung des Dante thun, jedes Jahr erschienen neue Schriften über Dante. Lombardi, Portirelli, Poggiali, Biagioli, Rossetti, Costa, De Romanis, Brocchi, Scolari, Federici, Maffei, Borghi Martini, Tommaso commentirten ihn. Wir setzen hinzu, daß Rossetti's Commentar, so weit es das Verständniß angeht, ohne allen Streit jeden anderen übertrifft. Unglücklicher Weise hat er den Einfall gehabt, Excurse beizufügen, welche fast die Hälfte des Raums einnehmen und die Grille zu beweisen suchen, daß das Gedicht eigentlich gegen die römische Kirche gerichtet sei. Dies könnte wohl vielleicht (gewiß wissen wir es nicht) dem Fortgange des Werkes geschadet haben. Es sind nämlich zwei Bände desselben, welche das Inferno enthalten, durch Beisteuer eines Theiles der englischen Aristokratie in London prächtig gedruckt worden, mehr ist aber nicht erschienen. Es konnte leicht sein, daß diese subscribirenden Glieder der bekanntlich stark romanisirenden englischen Aristokratie

ſich in ihrer Erwartung, daß durch das Unternehmen die Zwecke der römiſchen Kirche könnten gefördert werden, durch Roſſetti's Polemik getäuſcht geſehen hätten.

Die vielfachſten Deutungen eines ſo umfaſſenden Gedichts, wie die divina commedia, können zu gleicher Zeit für ganz verſchiedene Geiſter und Gemüther wahr ſein und es kommt ſehr wenig darauf an, was der Dichter ſelbſt gedacht und gemeint hat, denn er iſt nur Organ des höheren, in der Menſchheit lebenden und in und durch Einzelne erſcheinenden Geiſtes, und ſein Werk iſt als freie Schöpfung vieldeutig, wie die göttlichen Schöpfungen der Außenwelt. Der Verfaſſer dieſer Schrift iſt daher im Allgemeinen, trotz aller neueren und vielleicht beſſeren, wenigſtens mehrentheils ganz ſyſtematiſchen und durch Belege aller Art unterſtützten Deutungen ſeiner Art treu geblieben, welche er ſich mit Hülfe der alten Erklärer gebildet hatte und die einem geiſtigen Bedürfniſſe ſeiner Seele entſprach. Was er in der Folge nach Herrn Ricci's Anleitung oder von dieſem entlehnt in ſeinen Anſichten berichtigen wird, geht durchaus nur das Einzelne an. Wenn die mehrſten der neueren Italiener, denen mehrentheils, wie den Franzoſen, Sinn und Neigung für Contemplation und für ein rein inneres und iſolirtes Leben ganz abgeht, mit Verachtung auf das, was ſie

Grillen eines Landino nennen, herabsehen und auf Geschichte, Politik und Dante's Individualität und besondere Geschichte ihre Deutungen gründen, so haben sie wenigstens in der Beziehung ganz recht, daß das Allgemeine, das Theologische oder Philosophische erst dadurch Poesie wird, daß es im Einzelnsten enthalten ist, und daß es derjenige, welcher über die Anschauung nicht hinausgeht, ganz vernachlässigen darf. Es steht uns daher immer noch fest, daß:

Dante Geschichte und Bestimmung der Menschheit, die Quelle alles wahren Glückes, nämlich die göttliche Liebe, die Alles belebt und den Menschen zum Menschen, die Gottheit zur Gottheit macht, neben dieser aber auch als Quelle alles Elends auf Erden, die Entfernung von dieser Liebe und das Kleben am Aeußern und Sinnlichen, an der Geschichte seines eigenen Lebens und an der Geschichte seiner Zeit und des Menschengeschlechts überhaupt habe anschaulich machen wollen. Seine Hölle enthält die Geschichte aller Seelen, die ohne Vorstellung von einem geistigen, nur durch den Glauben des frommen Gemüths möglichen Leben, entweder durch Kraft ihres Geistes oder durch Gewalt und Trug und Verrath im äußeren Leben ein Glück suchen, welches dem vernünftigen Wesen nie von Außen, sondern nur von Innen kommen kann. Dante

verſchmäht daher auch jede Religion, die durch äußere Mittel, auf einem anderen Wege als dem natürlichen, den Zweck des menſchlichen Lebens erreichen will, ſo hoch er auch die Bedeutung der im Laufe von ein Paar tauſend Jahren erfundenen kirchlichen Ceremonien und Symbole anſchlägt. Die Abtheilungen ſeiner Hölle, die Entbehrungen, welche ungetaufte Kinder und die Helden, Dichter u. ſ. w. der Heidenwelt empfinden, bringen blos dasjenige zur Anſchauung, was er im eilften Geſange des Inferno über ſein vom Ariſtoteles entlehntes Moralſyſtem ſagt. Die ſchöpferiſche Kraft der Erfindung und Darſtellung einer Hölle, wie ſie ſich ſeine Zeitgenoſſen dachten und wie wir ſie täglich auf den Kanzeln ſchildern hören, hat bei weitem mehr Bewunderer gefunden als Alles, was Großes und für ein betrachtendes Leben Begeiſterndes im Purgatorium und im Paradieſe enthalten iſt, weil das Letztere contemplativen Sinn vorausſetzt, das Erſte nicht. Aus dieſem Grunde möchte es auch nützlich ſein, ſich erſt mit den lyriſchen Gedichten, welche das Weſen der vita nuova ausmachen, die der deutenden Proſa des Dichters ſehr gut hätte entbehren können, vertraut zu machen, ehe man die divina commedia zu leſen beginnt. Wir erinnern daher an den Inhalt der oben ſchon erwähnten Canzonen. Liebe,

wie jedes göttliche Streben, welches ſich im Menſchen äußert, beginnt nach den Platonikern im Materiellen, welches aller äußeren Dinge, alſo auch des Menſchen Weſen iſt, und der Zeit nach allem Denken voraus geht: aber ſie reinigt ſich, wie alles Sinnliche im Schmerz und erhält, ohne daß wir wiſſen wie, eine göttliche, d. h. eine von allem Sinnlichen freie Gewalt. Das nennt man der Welt abſterben, wenn man theologiſch redet: Dante macht es anſchaulich durch die Darſtellung der Empfindungen, welche ein ſinnlicher Gegenſtand in ſeiner Seele erregte. Die äußere Wahrheit deſſen, was er berichtet, läßt uns weniger kalt als Petrarcas rein ideelle, abſtracte und metaphyſiſche Lobpreiſung der Laura. Nach und nach durch Entzücken und durch bitteren Schmerz zum rein Idealen gelangt, ſteht Dante ſchon am Ende der vita nuova außerhalb des Lebens der Welt, welches ihn immer noch ganz in Anſpruch nimmt: es bedarf alſo immer noch eines Augenblickes: es bedarf einer geheimen Kraft um die Ueberzeugung zu wecken, daß das wahre Glück außerhalb der Sinnenwelt liege, es bedarf der Erkenntniß, die wir anderen unbewußtes Uebergewicht der geiſtigen Kraft, die Theologen Erleuchtung und Gnade nennen. Dieſer Punct der inneren Geſchichte Dante's, welche mit der äußeren ganz unzertrennlich verbunden

ist, ist der Anfangspunct der divina commedia oder der Darstellung der allgemeinen Menschengeschichte, vom Herabsinken zum teuflischen Wesen durch unbedingte Befolgung des Gesetzes der Sinnenwelt, wo jedes Wesen nur für sich ist, bis zum Erwachen der Ueberzeugung, daß sämtlicher Schmerz zu sittlicher und geistiger Vollendung führen kann (Purgatorium) und zur Anschauung der Seligkeit eines rein inneren, nur wenigen Menschen, schon der äußeren Umstände wegen, möglichen Lebens. Ehe wir weiter gehen, scheint passend zu sein, des allegorischen Waldes und der neueren Deutungen desselben zu erwähnen, weil das Inferno mit der Beschreibung dieses Waldes am Eingange desselben beginnt.

Die verschiedenen Deutungen des schrecklichen Waldes, in welchem der Dichter sich in der Mitte seines Lebens verirrt findet, werden in den Büchern, welche wir vorher angeführt haben, ganz verschieden dargestellt, und jeder Erklärer will ganz allein und ausschließend den wahren Sinn des Dichters errathen haben; uns scheint auf den Streit darüber aber wenig anzukommen. Der wahre Dichter wird, wenn er seine göttlichen Anschauungen deutet, zum Interpreten und kann in Beziehung auf dieselben ebenso gut irren, als wir andern, und wir können in günstigen Augenblicken

eine Seite ſeiner Dichtung entdecken, deren er ſelbſt ſich nie bewußt wurde. Dies iſt ganz beſonders der Fall, wenn es auf eine Allegorie ankommt, welche einen hiſtoriſchen Boden hat. Dieſen hiſtoriſchen Boden verläßt Dante in ſeinen eigenen Deutungen ſeines Gedichtes oft ganz, in ſeinem Gedichte hält er ihn ſtets feſt, denn er knüpft immer die Darſtellung ſeiner perſönlichen Schickſale und der Zeitereigniſſe ganz genau an die Darſtellung der Liebe und ihrer Wirkung, der Vernichtung des Göttlichen in uns durch die Sinnlichkeit und der Seligkeit einer verſtändigen Beſchaulichkeit. Es bleibt daher ausgemacht, daß der Wald, in deſſen Wildniß Dante in der Mitte ſeines Lebens ſich verloren glaubte, als ihn drei grauſige Thiere, ein Wolf, ein Panther, ein Löwe hindern, den Hügel zu erklimmen, deſſen Spitze beleuchtet iſt, Florenz, den demokratiſchen Unfug und den ewigen Kampf der Weißen und Schwarzen, oder der Cerchi und Donati und ihrer Partei, und die Urſachen derſelben, Herrſchſucht der Guelfen und ihres franzöſiſchen in Neapel reſidirenden Hauptes, Habſucht der entarteten Kirche und gleiche Wuth der beiden in Florenz kämpfenden Parteien bedeutet. Es iſt aber nicht weniger ausgemacht, daß der Wald die Sinnlichkeit überhaupt, die reißenden Thiere die Hauptleidenſchaften, welche

die Vernunft überſchreien und das göttliche Licht im Menſchen verdunkeln, bedeuten können, ohne daß man darum nöthig hat, anzunehmen, daß Dante, der Alles individualiſirt, um es dichteriſch zu machen, ſagen wolle, er ſelbſt ſei allen dieſen Leidenſchaften hingegeben geweſen, was ſehr gut von neueren Erklärern widerlegt wird. Auch dieſe müſſen indeſſen doch zugeben, daß die Thiere und die Leidenſchaften, welche durch dieſe ſymboliſirt werden, nicht blos eine vernünftige Regierung in Florenz unmöglich machten, ſondern auch im Allgemeinen den Menſchen hindern, das wahre Ziel ſeines Daſeins zu erreichen, weil ſie eine verſtändig monarchiſche Regierung unmöglich machen. Dieſe monarchiſch waltende Vernunft wird dann durch Virgil, den Sänger des Urſprungs der römiſchen Monarchie oder jenes idealen Kaiſerthums, von welchem Dante Italiens Rettung und der Menſchheit Heil erwartet, ſymboliſirt. Mit ſeinen eigenen Worten: Virgil wird ihm durch alle Verirrungen des natürlichen Menſchen ein Führer, bis er das Troſtloſe eines blos ſinnlichen und äußeren Lebens erkannt hat. Man braucht es darum nicht mit der »divina commedia« zu machen, wie es die älteſten Erklärer derſelben gemacht haben, weil ſie nach dem Grundſatze verfuhren, den die Kirchenväter bei der Bibeldeutung befolgten. Sie erkannten nämlich

eine buchstäbliche Deutung (sensus litteralis), eine allegorische und eine anagogische oder ascetische, damit sie, wenn der eine Schlüssel nicht öffne, einen anderen hätten. Bei einer Dichtung, wobei der Dichter stets vor Augen hat, das, was wörtlich genommen Geschichte seiner Zeit, seines Vaterlandes, seines Lebens und seiner Verbannung ist, so zu erzählen, daß es auch allegorisch und anagogisch genommen werden kann und soll, wäre es thöricht deuten zu wollen, wie man in den Schulen zu deuten pflegt und wie auch Picci und alle die Italiener, die er anführt, deuten. Wir können daher keinen Anstoß darin finden, daß Alles, was Dante erzählt, erst auf die Zeit nach 1302 paßt; er dichtet ja und schreibt keine Biographie. Die Wanderung des Dichters durch Hölle, Fegefeuer und Himmel wird von ihm in das Jahr 1300 gesetzt, da wir doch wissen, daß er erst 1302 aus Florenz verbannt ward; er thut dies aber aus einem poetischen Grunde, weil gerade dieses Jahr und der April desselben einem allegorischen Zwecke vortrefflich dienen. Derselbe Fall ist mit der Angabe, daß ihm bessere Einsicht in das Wesen menschlicher Staatsregierung gerade in der Hälfte der gewöhnlichen Dauer des menschlichen Lebens, die er auf 70 Jahre schätzt, geworden sei. Der wilde Wald (selva selvaggia), worin er allerdings um 1300

ganz verloren war, iſt das Bild der wilden Verwirrung der Parteien in Florenz und ihres blutigen Kampfes, für uns kann aber dabei immer platoniſtiſch des Dichters Schickſal immer noch Bild des Schickſals der Menſchheit ſein. Man iſt es daher auch, wenn Picci und die mehrſten neuen Erklärer das Gute, welches der Dichter in dem Walde oder in der entarteten Generation, mit der er vor dem Exil und während deſſelben zu thun hatte, gefunden haben will, nicht in dem, was er damals litt, finden wollen, obgleich die vita nuova und das Convito ausdrücklich nachweiſen, daß durch Schmerz und Kampf reine irdiſche Liebe zur himmliſchen werde. Sie wollen im Virgil nur den Troſt des Studiums und in der Beatrix nur den der Freundſchaft ſymboliſirt finden. Wenn Dante hernach hinzufügt, er ſei, als er in den Wald gekommen, voll Schlafes geweſen, ſo haben dieſe neueren rein hiſtoriſchen Erklärer wieder Recht, wenn ſie dies von den politiſchen Fehlern und Irrthümern ſeiner damaligen Politik erklären, aber offenbar genügt dies nicht, wenn man nicht mit den älteren myſtiſchen Erklärern hinzufügt, daß dadurch auch zugleich der Gedanke angedeutet werde, daß alle Menſchen, wenn ſie das reifere Alter erreichen, durch Leidenſchaften und Triebe vom Wege zum Guten abgelenkt werden, bis eine leitende monarchiſche Regierungsweisheit und

ein Licht und eine Gnade, die ſie, weil ſie unbewußt erſcheinen, göttliche nennen, ſie auf den rechten Weg bringen. Das dunkle Thal iſt den Neueren das Thal des Arno, der Stern, welcher dort erſcheint, Heinrich VII. von Luxemburg, und auch der liebliche Hügel (dilettoso colle), deſſen Spitze die Sonne erhellt, an deſſen Erſteigen die drei Thiere, Panther, Löwe und Wolf, d. h. Parteiung der Schwarzen und Weißen in Florenz, Guelfismus und deſſen franzöſiſche Stützen in Neapel und päpſtliche Usurpation, hindern, ſoll blos hiſtoriſch ſein: alles Großartige ſoll alſo verſchwinden. Das heißt den Dichter ebenſo verkennen, wie ihn die verkennen, die ihn zu einem bloßen Myſtiker machen, da ſeine Größe doch gerade darin beſteht, daß er ſeine Zeit praktiſch und zugleich ideal oder myſtiſch ganz und durchaus begriff. Es leuchtet daher von ſelbſt ein, daß der Wald zugleich die Florentiner und die menſchlichen Leidenſchaften, deren Bild ſie für den Dichter ſind, die drei wilden Thiere, die ihn vom Erſteigen des oben von der Sonne erleuchteten Hügels abhalten, die Guelfen, die Florentiniſche Parteiung, die ihn in weltliche Händel verwickelte, bedeuten können, ohne daß man darum zu behaupten braucht, daß der Dichter ſich ſelbſt der Laſter ſchuldig bekenne, die er ſymboliſirt. Wenn dagegen Herr Picci in dem Verſe, wo-

rin Dante ganz einfach ſein Herabſteigen von dem Hügel, deſſen Erſteigen die drei reißenden Thiere ihm verwehren, beſchreibt (Il piè fermo sempre era il più basso), eine Allegorie auf ſein Schickſal bei und nach ſeiner gänzlichen Verbannung aus Florenz ſucht, ſo ſcheint uns das theils zu ſpitzfindig, theils gar zu realiſtiſch. Schlimmer iſt es noch, wenn die neueren Erklärer dem Dichter dadurch einen Dienſt zu erzeigen meinen, daß ſie den Vers, worin er ſagt, die bunte Farbe des Pardelfells, die Frühlingszeit, worin das Thier ſich ihm gezeigt, hätte gute Hoffnung in ihm erweckt, blos auf ſein beſonderes Schickſal und auf den Zug des Kaiſers beziehen. Größer iſt unſtreitig die Idee, daß ſeine und der Menſchheit Hoffnung am Frühlingspuncte, alſo zu einer Zeit, wo einſt Gott die Welt geſchaffen habe, neu aufgelebt ſei und auch die Parteiung in Florenz (das bunte Fell des Thieres) ihm ſogar Hoffnung eingeflößt habe. Daß aber die Sonne, die heraufſteigt mit ihren Sternen, Heinrich VII. und ſeine Ritter bedeuten ſoll, will uns gar nicht gefallen. Dagegen iſt nicht zu leugnen, daß der Löwe, der dem Dichter erſcheint, als ſeine Furcht vor dem Panther verſchwunden, nicht Carl von Valois, ſondern Robert von Apulien oder der große franzöſiſch-guelfiſche König Robert ſei. Auf

dieſelbe Weiſe erkennen wir an, daß der Dichter unter dem Bilde Virgils, der ihm mitten unter den Verkehrtheiten ſeiner Zeit, im Kampfe der im Bilde des Panthers vorgeſtellten ſtreitenden Parteien, während der Uſurpation, deren ſich die von den Guelfen unterſtützten Prinzen des Hauſes Anjou ſchuldig machen, und bei der frevelnden Anmaßung der Päpſte, als Führer und Lehrer erſcheint, die monarchiſche, von Virgil geprieſene Staatsweisheit verſteht, welche Heinrich VII. geltend machen wird. Ebenſo gewiß iſt aber auch, daß der philoſophiſch-theologiſche Dichter zugleich das Allgemeine und Höhere andeuten will. Dies iſt, daß im Dunkel irdiſcher Verblendung, im Kampf der Leidenſchaften und des Parteiweſens, eine weiſe und milde Staatsregierung, wie ſie Virgil dem Auguſtus zuſchreibt, den Menſchen äußerlich leiten müſſe, ehe er zum beſeligenden inneren Leben gelangen könne. Dies müſſen am Ende auch die realiſtiſchen oder biographiſch-hiſtoriſchen Deuter zugeben, denn ſie ſehen ein, daß, wenn Virgil dem Dante ſagt, daß er, um den Uebeln zu entgehen, welche ihn bedrohen, einen anderen Weg einſchlagen müſſe, er darunter nur den Weg zum inneren Leben oder zum Leben in Gott verſtehen könne, zu dem ſein Gedicht der Wegweiſer ſein ſolle. Sie geſtehen ein, daß das Ziel, zu dem er nach der voll-

endeten Reiſe durch Hölle, Purgatorium und Himmel zu gelangen hoffe, nur ein myſtiſch-theologiſches ſein könne. Nicht Rückkehr in die irdiſche Vaterſtadt und Sieg über irdiſche Feinde könne verſtanden werden, wenn ihm im Paradieſe von ſeinem Ahnen der höchſte Preis menſchlicher Beſtrebungen verheißen werde. Ganz wollen doch dabei die realen Deuter ihre Anſicht nicht aufgeben, ſie denken an unſterblichen Ruhm bei Menſchen und bei Gott, den ihm ſein Gedicht verſchaffen werde. Ihnen ſcheint jedoch die Stelle, wo Dante ſagt, er werde mit einem andern Lorbeer und anderer Dichtung (con altro alloro e altro vello) wieder an ſeinem Taufſtein erſcheinen, auf den poetiſchen Lorbeer unanwendbar, und ſie laſſen darin etwas Höheres angedeutet ſein. Sie geben daher dem Verſprechen eine gänzlich geiſtliche und theologiſche Bedeutung und verſtehen die ewige Krone, welche den von Gott erwählten Seelen im Himmel vorbehalten ſei. Man mag daher immerhin eingeſtehen, daß die Erklärung, welche Picci von Dante's Einleitung in ſein Gedicht giebt, viel richtiger ſei, als die von allen denen, die ihm, wie Roſſetti und Ugo Foscolo und die mehrſten anderen neueren Erklärer, moderne Ideen und ein ihren politiſchen und religiöſen Vorſtellungen entſprechendes Syſtem unterlegen, genügen kann Picci's Erklärung

nicht. Sie ist folgende: Der Wald bedeutet die traurigen Schicksale Dante's nach seiner Verbannung, der gerade Weg, den er verloren hatte, ist der Weg der Rückkehr ins Vaterland, das Gute, was er in diesem wilden Walde gefunden hat, ist der Trost edler Gastfreundschaft und die Studien, welche ihm das Ertragen des Unglücks seiner Verbannung erleichterten. Der Schlummer, in den er in dem Augenblicke, als er den rechten (verace) Weg verlassen hatte, gefallen war, bedeutet die Täuschung, welche seinen Geist umnebelt hatte, als er der Liebe zur Beatrix und den friedlichen Studien entsagend, sich in die Staatsgeschäfte seiner Republik einließ und die ihm angetragene Gesandtschaft nach Rom annahm. Der Hügel, an dessen Fuß er gelangt, ist nach Ricci nichts anderes als die Gegend (la vera piaggia) des Casentinischen, wo sich Dante befand, als ihm die ersten Hoffnungen der Rückkehr glänzten. Der Planet, dessen Strahlen den Rücken des Hügels erleuchteten, ist die Ankunft Heinrichs VII., welche ihn mit Hoffnung erfüllte, daß er in seine geliebte Vaterstadt werde zurückkehren können. Wenn er von seinem Wiederergreifen des Weges über das öde Feld redet, so heißt das, um 1311, wo ihm vom Kaiser her Hoffnung leuchtete, habe ihn in Florenz erneute Verbannung getroffen. Ganz matt ist dabei,

daß der Schritt, der jedem Weſen das Leben koſtet (che non lascia mai persona viva), ſeine Geburtsſtadt bedeuten ſolle. Eher möchte man noch ſeine Erklärung der Worte, daß, als er zurückweichend den Hügel wieder hinabgegangen ſei, dies ſo geſchehen, daß der feſtſtehende Fuß immer der tieferſtehende geweſen (si che il piè fermo era sempre il più basso), gelten laſſen. Es ſoll das heißen, daß, wenn er während ſeines Exils irgend eine neue Hoffnung oder einen neuen Troſt gefunden, dies immer nur Anlaß gegeben, daß er noch tiefer ins Elend geſunken. Den Pardel, der den Dichter am Steigen hindert, erklärt auch Vicci für das in die Parteiungen der Weißen und Schwarzen getheilte Florenz. Die Sonne, welche herauf kam mit jenen Sternen, mit welchen ſie am erſten Frühling, als Gott die Welt ſchuf, aufgegangen war, iſt Heinrich VII., welcher damals Cremona und Brescia unterworfen hatte und gegen Florenz heranzog, um auch dort die herrſchenden Parteien zur Ruhe zu bringen.

Die

divina commedia

nach

Landino und Vellutello.

[1821]

Der Verfaſſer dieſer Schrift muß zunächſt daran erinnern, daß das Folgende nur ein flüchtig durchgeſehener und obenhin verbeſſerter neuer Abdruck eines längſt unter der Form einer Anzeige von Ovenhauſens Ueberſetzung des Convito und Streckfuß' Ueberſetzung der divina commedia erſchienenen Aufſatzes iſt. Er glaubt dies Mal ohne Weiteres auf die divina commedia unmittelbar übergehen zu können, weil er Alles, was ſich auf den inneren und nothwendigen Zuſammenhang der vita nuova und der divina commedia bezieht, vorausgeſchickt hat. Das Gedicht beginnt mit dem Träumen des Dichters, worin ein göttlich Geſicht ihm die Verwirrungen der menſchlichen Natur und die Mittel, den rechten Weg wieder zu finden, gezeigt hat. Zu des Dichters Zeit war man mit Allegorie und ſymboliſchen Darſtellungen vertrauter als man jetzt ſein kann; über die Deutung des Gedichtes war man daher ſchon zu Dante's Zeit nicht einig, über den Werth der Dichtung hatte kein Italiener je einen Zweifel, ganz von der Sprache abgeſehen, die Dante eigentlich erſt ſchuf. Alle proſaiſchen Seelen in Deutſchland haben auch in unſeren Tagen

nichts dagegen vermocht. Wer indeſſen den Dichter und ſeine älteren Commentatoren richtig beurtheilen, oder auch nur richtig verſtehen will, muß außer einer ganz genauen Kenntniß aller Zuſtände Italiens im vierzehnten Jahrhundert die Geſchichte aller der kleinen Staaten des Landes und die Literatur genau kennen. Außerdem muß er mit Ariſtoteles und der ſcholaſtiſchen Philoſophie bekannt ſein, weil Dante nicht für Damen, ſondern für die in den auf einen ſehr engen Kreis beſchränkten Schulen gebildeten Männer dichtete.

Fragt man zuerſt nach der Beſchaffenheit der Sitten, dem Leben, dem politiſchen Zuſtande Italiens zu Dante's Zeit, ſo wird man nicht vergeſſen, daß ſeine Geburt in die Jahre fiel, wo Italien Alles in ſich vereinigte, was die Welt groß und herrlich zu nennen pflegt. Rom war Sitz des Hauptes der Kirche, welches damals an Glanz, Reichthum und Macht alle Monarchen Europas übertraf, Hauptſtadt der Welt, Rom war wieder die Stadt, welche ehemals Sitz der Weltherrſcher geweſen war, und das Volk dieſer Stadt auch in ſeiner Erniedrigung erinnerte ſich ſeiner ehemaligen Größe. Das Anſehen der Kaiſer war völlig geſunken: aber eine neue Dynaſtie voll Provenzaliſcher Lebendigkeit hatte in Neapel die Regierung, im ganzen Guelfiſchen Lande aber den mächtigſten Einfluß. Republiken aller

Art, von dem streng oligarchischen Venedig bis zum wild demokratischen Florenz blühten durch Handel, Gewerbe, Künste, und erneuerten das Schauspiel des alten Griechenlands durch blutige Parteiungen und durch wilde Tyrannen, welche die blinde und ungezügelte Volkswuth benutzten, um mit unerhörter Grausamkeit zugleich Freiheit und Tugend zu morden. Neben allen diesen lebten unzählige Dynasten, und herrschten mild und freundlich hie und da einige wenige Fürsten, die von ihren Ahnen Staaten ererbt hatten. Der Volkscharakter einer edeln aber heftigen und leidenschaftlichen Nation entfaltete sich frei. Ritterthum und Feudalität, wie Pfaffenthum und Mönchserei neben tiefer, wahrhaftiger Religiosität und Adel der Gesinnung auf Adel der Geburt gegründet, glänzten dort, wie nirgends sonst. Alle Kräfte und Fähigkeiten waren entwickelt, und das grosse Schauspiel der ganzen Weltgeschichte ward in zwei Jahrhunderte, ward in ein Land zusammengedrängt. Keine Tugend, keine edle Aufopferung, kein Hingeben für Gott und Vaterland und Freunde fehlte; aber Laster und jeglicher Frevel, unerhörte Selbstsucht und Verrath erschienen zugleich offen und ohne Scheu; völlige Abgezogenheit vom Leben und vom Irdischen zeigte sich neben der zügellosesten Ausgelassenheit, der unerhörtesten Wollust und der gränzenlosesten Schwelgerei,

und wurden als Genialität bewundert. Zeiten, wie dieſe waren, ſind oft für edle Seelen, denen die Gleichgültigkeit, welche im Leben, wie es einmal iſt, am beſten durchhilft, nicht zu Theil ward, ſehr drückend: das fühlte auch Dante und deshalb wird der Sänger der Liebe und des ewigen Erbarmens oft zum bitterſten aller Spötter, zum heftigſten Feind und zum unbarmherzigen Richter. Anders die Nachwelt: ſie fühlt das Schreckliche und Vernichtende der Feuersbrunſt nicht; ſie ſchaut ihr aus der Ferne zu, und freut ſich des großen Schauſpieles herrlich entfalteter menſchlicher Natur: ſie nimmt ſich Lehre und Beiſpiel: ſie bewundert: ſie möchte gern auch die Schattenſeiten bedecken, um ungeſtört ihrer Freude zu genießen. Daher die ungemeſſene Bewunderung der Demokratien der alten Zeit.

In Florenz war zur Zeit von Dante's Geburt (1265) auch eine neue Freiheit geboren und von Sicilien her eine neue Sprache des beſſern Umgangs eingeführt worden. Der Erſten hätte Dante gern die Erziehung gegeben, aber das unbändige Kind trieb (1302) den Erzieher von ſich. Der Anderen ward er ein zweiter Vater, und noch in unſeren Tagen erkannte der Tragiker Alfieri, wenn auch erſt am Abend ſeines Lebens, daß die italieniſche Sprache nur bei Dante Nerv, Wahrheit und Kraft hat. Wilde Parteiungen zerriſſen damals

ſeine Vaterſtadt; zu der erblichen Feindſchaft zwiſchen Guelfen und Ghibellinen kam von Piſtoja aus eine neue Urſache der Fehden, die Spaltung der neri und bianchi, d. h. der Schwarzen und Weißen. Von ſeiner Jugend an ſah Dante ſtets Mord und Brand unter ſeinen Augen, Haß und Liebe zeigten ſich ihm im Leben ſelbſt eben ſo ſtark und ſo grell, wie ſie ſich nur unter einem ſüdlichen Himmel zeigen können und nur in Zeiten völliger Ungebundenheit zeigen dürfen. Wie Italien in Staaten aller Art, Republiken jeder Gattung, Verfaſſungen jeder Miſchung getheilt war, ſo auch die Sprache in jede Art von Dialecten, und das überall rege Streben nach Unabhängigkeit erlaubte keinem Städtchen, den Dialect des Nachbars als vorzüglicher zu Geſang und Schrift anzuerkennen. So lange keiner der eigenen Dialecte herrſchend werden konnte, war der Geſang Provenzaliſcher Dichter oder auch der Italiäner in Provenzaliſcher Sprache überall verbreitet, und Dante in der vita nuova führt dieſe Herrſchaft der lingua d'oco und der lingua di sì, wie er ſich ausdrückt, bis hundert und funfzig Jahr vor ſeiner Zeit zurück. Wir ſetzen hinzu, daß man in dieſer Sprache damals von der ſchottiſchen Grenze bis an die Pyrenäen und bis an die Meerenge von Sicilien ſang. Dante erſchien, und auf einmal war Alles

anders. Der durch ihn verbreitete Dialect siegte ob, und Florenz ward groß und unsterblich durch seinen vertriebenen Bürger, der seine Vaterstadt nur darum verwünscht und schilt, weil er sie geliebt, wie wenige Menschen zu lieben im Stande sind, und sie dennoch taub gegen einen Rath fand, den er von Gott erleuchtet und vom Evangelium gelehrt, im himmlischen Liede verkündigte. Als Guelfe ward Dante 1302 aus Florenz getrieben und zwei Jahre hernach auf immer verbannt; während dieser Verbannung ward er erst Ghibelline.

In die Jahre seiner Verbannung fällt seine eigene völlige Genesung von Täuschung und Wahn, zugleich auch zwischen 1304—1317 die Vollendung seiner großen Arbeit, obgleich er selbst aus guten Gründen das Jahr 1300 als das Jahr annimmt, in welchem seine divina commedia gedichtet sei und Alles, was später fällt, als Weissagung vorträgt. Wir sagen Genesung; denn zuerst ward er Ghibelline, d. h. er erklärte, ohne Kaiser, ohne einen mächtigen Schützer des Rechts und der Gerechtigkeit, sei der Guelfen Freiheit ein leerer Traum; denn die Franzosen in Neapel, die sie als ihre Freunde ansähen, würden es stets nur stiefväterlich mit ihnen meinen, der Kaiser allein, wenn er anders ein edler Mann sei, werde Italiens Vater

werden. Doch dies nicht allein: er genaß auch aus und durch zeitlichen Jammer zu ewiger Wonne. Er ſchmeckte, wie er im Paradiso ſagt, wie geſalzen uns fremdes Salz das Brod macht; wie herb es iſt, wenn man fremde Treppen hinaufſteigt*): aber er lernte, wie wir alle, im widrigen Schickſale Gott ſuchen, und ihn im eigenen Buſen finden. Die ſchönſte Flamme reiner Liebe hatte ſeine Seele gereinigt, von ihr erleuchtet drang er zu der heiligen Quelle, aus welcher die göttliche Gnade mit dem Wonnetrank unausſprechlicher Freuden, und mit reiner Seligkeit Fülle, jede einſame in der ſengenden Hitze eines gemeinen und niedrigen Lebens nach Labung lechzende Seele erquickt, die um das Edle und Hohe kräftig gekämpft, nach Wahrheit redlich gerungen, und im Verkehre der Welt nur Schein und Lüge, nur Trug und Falſchheit gefunden. Jetzt öffnete ſich ihm das Geheimniß chriſtlicher Lehre, der Schleier, den der Pfaffen Trug und der Mönche Argliſt gewoben, zerriß; er ſah Chriſti

*) Paradiso Cant. XVII. v. 55. prophezeit ihm Cacciaguida:

Tu lascerai ogni cosa diletta
Più caramente; e questo è quello strale
Che l'arco dell' esilio pria saetta.
Tu proverai sì come sa di sale
Lo pane altrui, e com' è duro calle
Lo scendere, e 'l salir per l'altrui scale.

göttliche Weisheit in jenem Lichte, vor dem einſt der Staatsbetrug griechiſcher und römiſcher Götter, wie das Gaukelſpiel ſymboliſirender Pfaffen des Orients erblaßte, er allein mitten im mönchiſchen Dunkel erkannte, was es heißt, daß der Geiſt Gottes durch Chriſtum über die Völker gegoſſen ward. Auch hier iſt eine Seite des Mittelalters, die wir erſt betrachten müſſen, ehe wir weiter gehen. Die chriſtliche Religion war im Mittelalter im ſteten Kampfe mit Rohheit und Gewaltthat: zum Geheimniß der Lehre waren die Völker nicht reif. Das Weſen des Glaubens kannten ſelbſt die Beſſern nicht: die Prediger waren unwiſſend und abergläubig: die Schulen waren ſelten, ſie waren nur dem Gelehrten offen. Wo hätte man lernen ſollen, den Gott der Wahrheit, der ein Geiſt iſt, im Geiſt und in der Wahrheit anbeten? Was war zu thun? Man betete ihn im Bilde, im Abglanz, in der Andeutung an, und ſo weit war alles gut und recht, weil große, gelehrte, edle Männer bei der Gründung kirchlicher Symbolik eben ſo thätig waren als ſchlaue Pfaffen und tückiſche Beförderer eines hierarchiſchen Syſtems, das den menſchlichen Geiſt in unzerreißbare Ketten des Betrugs zu ſchlagen beſtimmt war. So entſtand aus einer Lehre, die weder Prieſter, noch Syſtem, weder Wächter des Glaubens noch einen anderen Hierarchen

als den Herrn des Himmels und der Erde erkennt, ein Cultus, eine Symbolik, die richtig verſtanden, zur Erziehung der Völker dienen und das Reifwerden des menſchlichen Geiſtes befördern konnten; nur leider zugleich den unfehlbaren Erfolg haben mußten, daß vom größeren Theile der Menſchen Bild und Abgebildetes, Andeutung und Angedeutetes verwechſelt wurden. Man verwundere ſich nicht, wenn unſere ganze Deutung auf dieſe Symbolik ſich beziehen wird, wir erkennen ganz gut und auch Dante erkannte, daß dieß ganze Gebäude eine Poeſie iſt, welche als Proſa verſtanden, oder auch erſtarrt, wie zu Dante's Zeit, eine teufliſche Maſchine menſchlicher Bosheit wird. Man führte aber dadurch ſicherlich zuerſt den rohen Menſchen, ohne daß er es ahnte, zu dem höchſten und edelſten Gefühl. Baukunſt, Muſik, Pomp des Gottesdienſtes heben ihn zum Himmel, und der denkende Geiſt ſah in den Ceremonien ein Mittel die Erhebung der Seele über Erde und Irdiſches zum Himmel und zu Himmliſchem ſinnlich zu machen. Die irdiſche und dienende Kirche (ecclesia militans) ſollte ein Bild ſein der himmliſchen und triumphirenden. Wie ſich die himmliſche Kirche eines Hauptes erfreut, das nach vollendetem Kampfe mit Sünde und Tod den Fürſten der Finſterniß gefangen hinwegführte, ſo ſollte auch die dienende Kirche

auf Erden unter einem Haupte voll Liebe, Glauben, Barmherzigkeit und Demuth, Schutz und Schirm finden gegen den weltlichen Arm, der furchtbar und ſtreng die Sünde der Väter ſtets heimſucht an den Kindern, wie er damals wilde Leidenſchaft unbändiger Feudalherren mit dem Feuer und Schwerdt, der Rache des Gerichts verfolgte. Auch die Wiſſenſchaft wollte die ewige Güte der Vorſehung durch dieſe dunkle Zeit hindurchleiten, damit ſie, wenn die Zeit der Reife gekommen, aus den Quellen der Griechen und Römer, welche die Gottheit in ihrem Rathe zu Erhaltern wahrer Bildung wie die Juden zur Erhaltung der wahren Religion beſtimmt hatte, wieder hergeſtellt werden könne. Es bildete [illegible] in der Kirche eine Philoſophie, welche früher oder ſpäter auf Ariſtoteles und Plato, von denen ſie ſich herſchrieb, zurückführen mußte, welche aber zunächſt von den Arabern Spitzfindigkeit der Form und Reichthum des Inhalts herleitete. Aber der Menſchen Verkehrtheit wandte bald, wie ſie immer zu thun pflegt, was Gott zum Heile geordnet, zum Böſen und zum Unheil. Die irdiſche Kirche hörte auf ein Bild der himmliſchen zu ſein, oder vielmehr, ſie ward es nie; und das Haupt, wie die Glieder, entſagten dem Bunde mit ihrem armen Meiſter im Himmel, um einen andern mit dem reichen Fürſten der Finſterniß zu

ſchließen. Sie verkannten den großen Ausſpruch des göttlichen Propheten, daß ſein Reich nicht von dieſer Welt ſei: ſie machten Irdiſches zu Himmliſchem, ſie beteten um der Herrlichkeit der Welt willen ſtatt ihres göttlichen Meiſters den an, der ihn vergeblich aufforderte, zu machen, daß dieſe Steine Brod würden, und trachteten nach einer Herrlichkeit, die dem Teufel übergeben iſt, und die er giebt, wem er will (Luc. Cap. IV. v. 6.), durch die er aber den Herrn der himmliſchen Herrlichkeit vergebens zu locken ſuchte. Das erkannte Dante, er entlarvte den Sünder, der von Rom aus herrſchte, und die, welche der Sünde dienten, ſtatt Chriſto zu dienen. Doch nicht genug: auch die Wiſſenſchaft wollten die entarteten Diener des Evangeliums entweihen, wie ſie die Liebe, welche die Seele und das Weſen des Chriſtenthums iſt, erſtickt hatten. Es ward ein Schulweſen, ein Gewebe von Spitzfindigkeiten, eine Gedächtnißſache, ein Grübeln aus der verſtändlichen, einfältigen Weisheit der Apoſtel. Seele und Empfindung ging verloren, die leere Form blieb zurück. Nun ward bald überall das Bild zur Sache; man trödelte mit dem Heiligen, man entbannte von Frevela ohne Buße zu fordern, man quälte und verfolgte dagegen jede reine und edle Seele, die nicht heucheln und nicht lügen konnte. Vergebens traten

dagegen würdige Männer auf, vergebens suchten Hugo und Richard von Sct. Victor, Wilhelm von Sct. Amour und selbst der heilige Bonaventura bessere Schulen der Weisheit zu gründen: sie wurden entweder nicht verstanden, oder auch ihre Lehre wie die ihrer Vorgänger verdreht und verderben. Da ward dem Dante ein göttlich Gesicht, da gebot der Herr ihm, über den päpstlichen und mönchischen Ceremoniendienst Wehe zu rufen, wie er einst dem Jesaias geboten hatte, der Juden Priester, Opfer und Schriftgelehrte zu schelten. Auch Dante ward gewürdigt den Herrn zu schauen, sitzend auf einem hohen und erhabenen Stuhl, aber der Saum dessen, den er sah, füllte nicht einen Tempel allein, er füllte Erde, Himmel und Hölle. Auch ihm kam der Seraphim einer, der eine glühende Kohle, die er mit einer Zange von Gottes Altar nahm, in der Hand hielt, auch ihm rührte er damit den Mund an, und auch zu ihm sprach er: Siehe hiemit sind deine Lippen gerührt, daß deine Missethat von dir genommen und deine Sünde versöhnt sei! So gereinigt und von Gott geweihet ward er Sänger der Liebe, sowohl der irdischen und sinnlichen, durch welche alles lebet, was lebet, und dauert, was ist, als der himmlischen und ewigen, welche das, was ist, zum Sein rief, und einst aus zeitlichem

Tode ewiges Leben hervorruft. Diese Liebe, die ihn leitete, besserte, stärkte, tröstete, aller Seligkeit im sterblichen Leibe theilhaftig machte*), preiset er in den beiden Hauptwerken, die wir genannt haben: er zeigt der Liebe Entstehung, ihren Fortgang, ihre Veredlung, ihr Ziel, — Gott und sein ewiges Reich. Dabei macht er Alles sinnlich und anschaulich, was sonst übersinnlich und unanschaulich zu sein pflegt. Die divina commedia enthält nur die Offenbarung, welche dem Seher über das Verhältniß von Welt und Menschen, von Buße und Bekehrung, von irdischem Erkennen und himmlischem Schauen als Leben der Liebe gezeigt ward, sie beginnt erst von dem Puncte, wo seine Liebe schon völlig gereinigt ist: die vita nuova zeigt den allmähligen Uebergang aus sinnlicher Liebe zur himmlischen. Sollte dies vielen unserer Leser ein Räthsel, ein Aergerniß, ein Anstoß sein, so würde uns dies nicht wundern, Dante selbst fühlte, daß sein Gedicht nur in so fern, als es dabei nicht nöthig ist, den tiefern Sinn zu ergründen, dem größeren Theile

*) Wir meinen die Stelle Paradiso Cant. V. v. 115.

O bene nato a cui veder li troni
Del trionfo eternal concede grazia
Prima che la milizia s'abbandoni!

der Menschen ein schönes und unsterbliches heißen werde, und dies zu einer Zeit, wo man an Symbol, Allegorie, Scholasticismus und ihre Deutung gewöhnt war: wie viel mehr jetzt?

Dante's Zeit war gewohnt, aus den Kirchenvätern und aus den späteren rhetorischen Arbeiten der Lateiner einen Bombast zu entlehnen, welchen man aus Dante's in unserer Zeit von Witte bekannt gemachten lateinischen Briefen kennen lernen kann, seine Gedichte sind davon ganz frei. Die Briefe sind dagegen für Dante's Verhältniß zu seiner Vaterstadt sehr bedeutend und das Convivio ist, wie Picci bemerkt, ganz innig mit der divina commedia zusammenhängend und an vielen Stellen diese erläuternd und commentirend: man findet daher auch in diesem später geschriebenen Büchlein des Convivio die platonische Ansicht des Lebens, welche er in der divina commedia befolgt hat, wieder. Es ist überall eine doppelte Beziehung angedeutet und neben dem historischen Sinn kann überall ein allegorischer Sinn gesucht werden, den aber der gewöhnliche Leser auch ganz übersehen kann, ohne daß das Gedicht dadurch für ihn irgend etwas Wesentliches verliert. Daraus muß man sich erklären, daß das allegorische oder mystische Element von so vielen Gelehrten nicht beachtet und von allen, welche Gemüth und Phantasie

verleugnen oder sich dem Verstande unterordnen, verachtet und verspottet ist.

Der Dichter hat daher auch ausdrücklich gesagt, daß ihm nach langem Irrthum, ohne sein Zuthun, plötzlich über den Weg zur richtigen Einsicht von dem Zwecke des Lebens zu gelangen ein schwer zu erreichendes Licht aufgegangen sei. Dies Licht läßt er hinter einem schwer zu erklimmenden Hügel leuchten. Der im Walde des Thals, d. h. in den Wirren Italiens irrende Florentiner wird außerdem noch am Ersteigen der Höhe gehindert durch die Zänkischkeit des entarteten Rom (durch eine Wölfin), die Uebermacht der in Neapel herrschenden Franzosen (durch einen Löwen) und durch die Parteiung der Schwarzen und Weißen in Florenz (d. i. durch einen Parkel). Dies kann allerdings erklärt werden, wie von den rein historischen Deutern geschieht, daß der Wald das Exil Dante's, sein Zurückweichen vor dem Panther seine neue Einmischung in die Parteiungen seiner Vaterstadt bedeute: aber er selbst im Convito deutet uns an, daß er das Zurücksinken von Platonischem Streben nach Ruhe und Weisheit in irdisches Treiben verstanden habe. Seine Rückkehr vom weltlichen Streben zum innern Leben beschreibt er dann in den schönen Versen, in welchen

er berichtet, wie er zur Zeit des Frühlings, oder
wie er es ausdrückt, der wiederkehr
zu der Zeit des Jahres, als Gott
Dinge ins Leben gerufen, eine g
tung über das Wesen des Menschen
Bestimmung erhalten habe. Man
historische Deutung, die in der Son
Spitze und Rückseite des köstlichen Hi
collo) erleuchtet, die Ankunft Kaiser
steht, ohne Bedenken einräumen, weil
Wiederherstellung der Art Monarchie v
mußte, welche Virgil in der Aeneide sym
Man kann diese doppelte Deutung theils da
weil ja die Kirchenväter gar eine dreifac
der h. Schrift zulassen, besonders aber,
Sonnenlicht, welches die Spitze und die R
Hügels vor ihm erleuchtet, wenn es S
Rückkehr Heinrichs VII. ist, die Wiederherst
Art Monarchie bedeutet, welche durch eine v
weltliche Regierung die geistige Rettung möglic
Dabei scheint uns nützlich zu bemerken, daß
dere Lesart, als die hergebrachte, auch sog
Ugo Foscolo's Urtheil, den Versen 41—43 des ersten
Gesanges einen bessern Sinn giebt. Nach der alten
Lesart sagt der Dichter, das Thier mit buntem Fell,

die Stunde des Morgens und die Jahreszeit des Frühlings hätten ihm gute Hoffnung gegeben. Nach der neuen Lesart heißt es, die Stunde des Morgens und die Jahreszeit des Frühlings hätten ihm Anlaß gegeben Gutes zu hoffen, vom Thier mit dem bunten Fell

a bene sperar m'erano cagione
Di quella fera alla gaietta pelle.

Auch im folgenden Verse, wo die Erscheinung des Löwen den Dichter aufs neue zurückschreckt, ziehen wir die Verbesserung der Neueren der alten Lesart vor. Es heißt dort: Der Löwe zeigte sich so furchtbar, daß es schien, als wenn die Luft vor ihm zitterte

Che l'aer ne tremesse all'intorno.

Wir wenden uns jetzt zurück, um einen Blick auf das Ganze zu werfen. Seine platonisch geliebte Beatrix wird ihm gleich im Anfange des ersten Gesangs Quelle höherer Erleuchtung, später vollendete Gnade, wie es im System heißt. Sie war ihm, heißt das, ein Stern im Hoffen und Jagen des irdischen Lebens, sie wird ihm zur Sonne des himmlischen Schauens und läßt ihn unter Obhut des Sängers des idealen Kaiserthums und der Größe Roms durch Schauder und Lob, durch Buße und Sühne führen zur Festigkeit, Reinheit und Seligkeit von schauender Seelen. Die vervollendete Gnade, deren

Bild Beatrix ist, sendet ihm von dem Orte, wo neben der Gottheit Lea und Rahel Bild des activen und contemplativen Lebens sind, die aus Contemplation entspringende Gotteserleuchtung (die Lucia), die ihm den Virgil, das Bild verständiger irdischer Leitung, zum Führer giebt. Die Führung ist dann dreifach, sie lehrt zuerst die Eitelkeit eines Hingebens an irdischen Genuß und wilder Leidenschaft und Begierde, und wie auf diese nach kurzer Freude langer Schmerz und Reue folgen. Dies liegt darin, daß der Dichter durch die Hölle geführt wird. Hernach erkennt er, wie vordem uns Menschen im Stande der Unschuld reinere Freude winkte und wie der Mensch es anzufangen habe, um aus dem Sturme der Begierden und Leidenschaften in die Stille dieser ruhigen Freude zurückzukommen. Dante erfährt, welche weise Ordnung des Lebens, welche Gnadenmittel der Kirche dienen können, die Seele wieder rein zu machen. Diese Erkenntniß erlangt man nur schwer und nach und nach, so wie daher die Hölle eine Grube ist, so ist das Purgatorium ein Berg, auf dessen oberstem Gipfel das irdische Paradies ist. Endlich wird dann der Dichter inne, wie unaussprechlich und überschwenglich die Wonne der menschlichen Seele ist, wenn sie, frei von Leidenschaft und Begierde, rein und schuldlos sich von Stufe der

Erkenntniß zu Stufe heber und höher erhebt und endlich in der einen Idee Gott alles, was ist, was war und sein wird und kann, in ewigem Glanz, ewiger Liebe, Weisheit und Herrlichkeit schaut, und alles endliche und getheilte Wissen in ein einziges Schauen eines Einzigen verschwunden sieht, d. h. er wird durch das Paradies geführt.

Durch das Leben niederer Leidenschaft, und zur Erkenntniß der Sünde als solcher dient die bloße Vernunft, das Symbol dieser Vernunft ist ihm sein Meister Virgil, der gleich wie er selbst von pythagoreischer Weisheit erleuchtet war. Er leitet ihn durch Hölle und Fegefeuer, aber nicht von selbst. Aus eigener Kraft faßt der Mensch den großen Entschluß, die Wahrheit zu suchen und sich ihr zu opfern, nie, er führt dies mit Recht auf ein ihm Unerklärbares, auf die Gnade der Gottheit zurück. So bewegt Beatrice die Lucia und diese endlich sendet Virgil zum Führer des träumenden Dichters. Die Tiefen der Gottheit, irdisch angesehen, Höhe der Seligkeit, schaut allein der göttliche Geist, darum entweicht auf der Höhe des Berges vom Fegefeuer der Schatten Virgils, und Beatrice, als vollendende Gnade, geleitet selbst den Dichter. Ehe dies geschieht, wird er geweiht, es zeigen sich ihm alle christlichen Symbole, es zeigen sich ihm

Propheten und Apoſtel und ihre Schriften, ſie zeigen ſich ihm in wunderbaren Erſcheinungen. Wie er die Weihe empfangen hat, führt ihn göttliche Erleuchtung und vollendende Gnade in ſeiner Beatrice Perſon durch die Himmel der Himmel. Dieſen Plan ſeines Gedichts giebt er ſelbſt in Inferno Canto I. v. CXI. in den folgenden Worten an, die wir lieber im Original als in irgend einer der vielen wunderlichen Ueberſetzungen herſetzen und blos eine wörtliche proſaiſche Uebertragung beifügen:

Ond' io per tuo me' penso e discerno.
Che tu mi segui ed io sarò tua guida,
E trarroti di quì per luogo eterno.
Ove udirai le disperate strida.
Vedrai gli antichi spiriti dolenti.
Che la seconda morte ciascun gridai.
E poi vedrai color che son contenti
Nel fuoco, perchè speran di venire.
Quando che sia, alle beate genti.
Alle qua' poi se tu vorrai salire.
Anima fia a ciò di me più degna,
Con lei ti lascerò nel mio partire.

Drum zu deinem Beſten denk' und beſchließ' ich, daß du mir folgeſt und ich will dir Geleit ſein, und will dich führen durch ewige Lande (luogo eterno). Hören wirſt du der Verzweifelnden Schreien, ſchauen

des Alterthums Geister im Jammer, da ein jeder um den zweiten Tod steht. Dann wirst du schauen die, welche zufrieden im Feuer, weil sie hoffen zu kommen, wann es auch sein mag, zu der Seligen Schaaren (alle beate genti). Wenn du zu diesen später hinauf willst (vorrai salire), dann kommt dazu dir eine Seele, die würdiger als ich ist, mit ihr laß ich dich bei meinem Scheiden. Der Herrscher, der dort oben regieret, weil ich seinem Gesetz nicht gehorchte, will nicht, daß man durch mich zu seiner Stadt komm'. Ueberall herrscht er gewaltig, dort nur ist er König, dort ist seine Stadt, dort sein erhabener Thron. O selig der, den er dorthin erlesen!

Dies ist der ganze Plan des Dichters. Ehe wir diesen weiter entwickeln, sollten wir billig zeigen, in wiefern er die Mittel in seiner Gewalt hatte, seinen ungeheuren Plan auszuführen, wie seine Sprache des ernsten und furchtbaren Tons, und des scherzhaften und sanften gleich mächtig ist: wie sein Vers bald brauset wie das brandende Meer und bald wieder sanft hingleitet wie die Woge, die von keinem Lüftchen aufgeregt wird. Aber dann müßten wir bei unsern Lesern eine Kenntniß des Italienischen voraussetzen. Wir würden dann besonders wählen Inferno Canto III. v. 1 Bi. und Purgatorio VIII. v. 1. segq. Den

Sinn wollen wir angeben: aber wer kann die Musik einer *solchen* Sprache in einer andern ausdrücken?

Hier dürfen wir nicht übergehen, daß Virgil, der dem von den furchtbaren drei reißenden Thieren ins dunkle Thal zurückgedrängten Dichter als Führer und Freund erscheint, für Dante's Person historisch betrachtet, allerdings die erlangte Einsicht wohlthätiger geistlicher Regierung eines Kaisers ist. Dies steht aber einer allgemeiner gehaltenen Deutung keineswegs im Wege. Es kann ihm ja der Dichter, der ein von Augustus Schwiegersohn zu stiftendes römisches Kaiserthum voraus verkündigte, ganz wohl auch das Symbol der menschlichen Lebensweisheit und der Lehre des Verstandes sein, welche bis zu dem Punct führen soll, wo die gereinigte Seele die Wahrheit unmittelbar in Gott schaut. In Beziehung auf die Art, wie sich Virgil selbst einführt, müssen wir wieder bemerken, daß die neueren Erklärer auch darüber bessere Belehrung geben. Virgil sagt nämlich, er sei unter Julius Cäsar geboren, *obgleich zu spät*.

Nacqui sub Julio ancor che fosse tardo.

Dies erklären die Neueren, er sei zwar unter Julius Cäsar geboren worden, aber zu spät, um ihn als Gründer des römischen Weltreichs zu besingen.

Das Merkwürdigste ist, daß, so sehr die der divina commedia zu Grunde liegende Allegorie auch den Kenner entzückt, doch mit wunderbarer Kunst Alles so eingerichtet ist, daß der Leser, der die Allegorie nicht sucht und nicht will, Alles blos als Geschichten, Gemälde, poetische Darstellung der menschlichen Natur und des menschlichen Lebens betrachten und bewundern muß. Es entsprechen sich übrigens die drei Theile nicht allein im Ganzen, sondern auch in ihren einzelnen Scenen ganz genau. Die Wanderung durch die Hölle und ihre Räume ist der Gang der Erkenntniß eines menschlichen Lebens ohne höheres Licht, ohne göttliche Gnade. Dieses beginnt mit der natürlichen Fehlerhaftigkeit des sinnlichen Wesens und sinkt endlich bis zur absoluten Bosheit der des Bösen als Kunstwerk sich freuenden teuflischen Natur. Dieser Gang führt natürlich durch Mythologie und Geschichte, heilige und weltliche; durch alle Städte Italiens; durch alle Lagen und Stände des Lebens, und giebt dem Dichter Gelegenheit, seine Freunde und Feinde, seine Lehrer und Verwandten, jede Kenntniß, jede Sitte seiner Zeit vorzuführen, ihre Lebensweise zu schildern — und das mit einer Schärfe des Tadels und einer Wahrheit, die unser weibisches Zeitalter nimmer ertrüge. Diesen Tiefen gegenüber stehen die Höhen des Purgatoriums: jede Sünde sinket

hier ein Mittel ſich zu reinigen, und wie unten in der Hölle Caſſius und Brutus neben Judas und Lucifer zerfleiſcht werden, d. h. Frevler gegen das höchſte weltliche Haupt und gegen Gottes Boten dem Princip alles Böſen angehören, ſo iſt im irdiſchen Paradieſe, oben auf dem Berge des Fegefeuers alle Unſchuld vereinigt. Die Perſonen, welche in beiden Orten die Gewalt haben, die Worte, mit denen man ſie erweicht, ſind ſich eben ſo entgegengeſetzt. Wir wollen nur ein Beiſpiel anführen. In der Hölle findet der Dichter Canto V. v. 15. den Höllenrichter Minos, halb Menſch, halb Drache, rauh ruft dieſer ihm zu:

O tu, che vieni al doloroso ospizio,
Disse Minos a me, quando mi vide,
Lasciando l'atto di cotanto uffizio,
Guarda, com' entri e di cui ti fide!
Non t'ingannì l'ampiezza dell' entrare!

Dies iſt eine neue Wendung der Verſe Virgils Aeneis lib. VI. v. 126:

— — Facilis deſcensus Averno.
Noctes atque dies patet atra janua Ditis:
Sed revocare gradum, superasque evadere ad auras
Hoc opus, hic labor est. —

Da erwidert Virgil: Schweig, so will es Gott. Dieß ist dasselbe, was bei Virgil in den Versen steht Aen. lib. VI. v. 105.

Si te nulla movet tantae pietatis imago,
At ramum hunc (aperit ramum qui veste latebat)
Agnoscas. Tumida ex ira tum corda residunt.

Ganz anders der Engel am Eingange des eigentlichen Purgatoriums, auch er ist furchtbar, aber nicht wild, halb Mensch, halb Traube, wie der Höllenrichter: seine milde Furchtbarkeit ist mit Liebe gepaart. Purgat. Cant. IX. v. 80.

Tal nella faccia ch'io non lo soffersi:
Ed una spada nuda aveva in mano
Che riflettea i raggi sì ver noi
Ch'io dirizzava spesso il viso in vano.

d. h. Wort für Wort: so war er im Antlitz, daß ich es nicht aushielt (ihn anzusehen). Ein bloßes Schwert hielt in der Hand er, welches die Strahlen auf uns alle zurück warf, daß ich oft umsonst dahin mein Aug' wand. Auch er begrüßt sie etwas hart:

Dite! costinci, che volete voi?
Cominciò egli a dire: ov'è la scorta?
Guardate ch'el venir sù non vi noi.

Das heißt Wort für Wort: „Sprechet von dorther, was wollt ihr, begann er zu reden: wo iſt eure Geleitung? Habt Acht, daß euer Hinaufgehen nicht euch gefährde!“ Dies iſt bei Virgil Aen. lib. VI. v. 389.

Fare age, quid venias, jam istinc; et comprime gressum.

Auch hier hat der Dichter, der Dante begleitet, ein Zauberwort, das den Zugang öffnet. Aber wie ſo ganz anders iſt dies Wort, wie ſo ganz anders die Art, wie er aufgenommen wird! Sobald die göttliche Gnade genannt iſt, ſinkt das flammende Schwert und im furchtbar drohenden Engel zeigt ſich ihnen ein Bote der Liebe. Die Stelle lautet im Italieniſchen:

Donna del ciel di queste cose accorta
Rispose il mio maestro a lui — pur dinanzi
Non disse. Andate là, quivi è la porta.
Ed ella i passi vostri in bene avanzi.
Ricominciò 'l cortese portinajo:
Venite dunque a nostri gradi innanzi.

Das heißt wörtlich: „Ein himmliſches Weib, dieſer Dinge gewahrſam, erwiedert mein Meiſter — nicht ſprach er mehr weiter. Gehet dahin, da iſt die Thüre! Sie geleite im Heil' eure Schritte, entgegnet drauf ihm der freundliche Thürwart: kommt her dann, herauf auf unſere Stufen.“ Eben ſo verſchieden waren

auch die Ueberfahrt und der Fährmann, die zur Hölle und zum Purgatorium führen. Charon iſt der gräßliche Fährmann der Aeneide, ſein Kahn ein faulend Geräth, ſein Fluß ein Schlamm, ſein Rudern ein mühſeliges Aufſtemmen, ſeine Seelen Galeerenſclaven. Inferno III. v. 106.

Poi si ritrasser tutte quante insieme
Forte piangendo, alla riva malvagia
Che attende ciascun che dio non teme.
Caron dimonio con occhi di bragia
Loro accennando, tutte le raccoglie,
Batte col remo, qualunque si adagia.

Virgils Stelle iſt Aen. VI. v. 298

Portitor has horrendus aquas et flumina servat
Terribili squalore Charon: cui plurima mento
Canities inculta jacet: stant lumina flamma
— — — — — — — — — —
Ipse ratem conto subigit, velisque ministrat,
Et ferrugineā subvectat corpora cymbā.

Wie ſo ganz anders die Fähre, anders der Fährmann, anders die übergefahrenen Seelen, die dieſen im Purgatorium entſprechen. Purgat. Canto II. v. 13.

Ed ecco, qual sul presso del mattino,
Per li grossi vapor Marte rosseggia

Giù nel ponente sovra 'l suol marino,
Cotal m'apparve, s'io ancor lo veggia,
Un lume per lo mar venir sì ratto,
Che 'l muover suo nessun volar pareggia.

Das heißt von Wort zu Wort: „Und ſchau, wie bei nahender Stunde des Morgens durch dichtere Dünſte ſich röthet des Mars Stern, dort unten in Weſten über dem Meerſtrand: ſo zeigete mir ſich, o daß ich es wiederum (nach meinem Tode) ſchaute! ein Licht, das über die Meerfluth ſo ſchnell daherkam, daß ſeiner Bewegung kein Fliegen vergleichbar." Dann übergehen wir einige Verſe, bis der Fährmann erſcheint und ſein Werkzeug V. 28.

Grida: Fa fa che le ginocchia cali:
Ecco l'angel di Dio: piega le mani;
Omai vedrai di sì fatti ufficiali.
Vedi che sdegna gli argomenti umani,
Sì che remo ne vuol, ne altro velo,
Che l'ale sue tra liti sì lontani.

Das heißt wörtlich: „(Mein Meiſter) rief mir dann zu: Eile, o eile, daß du in die Knie ſinkſt. Schau dorten den Engel der Gottheit! Auf! falte die Hände, denn fortan ſchauſt du nur ſo gebildete Diener. Schau, wie der menſchlich' Geräthe verachtet. Nicht braucht

er ein Ruder, nicht ein anderes Segel, als die eigenen Schwingen, und doch ist so fern von diesem Gestade das Jenseits."

Nun die Ueberfahrenden im Gegensatz gegen die in Charons Kahn und das Zeichen des Kreuzes statt des Ruderschlags!! V. 45.

E più di cento spirti entro sedieno.
In exitu Israel da Egitto
Cantavan tutti insieme ad una voce,
Con quanto di quel salmo è poi scritto.
Poi fece 'l segno lor di santa croce.
Ond'ei si gittàr tutti in su la piaggia,
Ed el sen' gio come venne, veloce.

Das heißt wörtlich: „Und mehr als hundert Seelen saßen in dem Kahn. In exitu Israel ex Aegypto sangen sie alle zusammen, mit einstimmender Stimme, und Alles, was sonst noch in jenem Psalm steht. Da macht' er das Zeichen des heiligen Kreuzes, sie stürzen sich alle zum Strand hin, er gehet, wie er gekommen, aufs schnellste."

Fragen wir nun zuerst nach der Abtheilung des Höllenraums, so giebt der Dichter uns ein Mittel, dies leicht zu überschauen. Er stellt im 14. Gesange das Bild der Zeit des Menschengeschlechts (offenbar

nach Daniel) auf. Daniel Kap. 2. V. 32. „Deſſelbigen Bildes Haupt war von feinem Golde: ſeine Bruſt und Arme waren von Silber. Seine Schenkel waren Eiſen, ſeine Füße waren eines Theils Eiſen und eines Theils Thon.“ Die goldene Zeit kannte den Schmerz nicht: keine Thräne entrinnt dem goldnen Haupt. Die folgende Zeit wich, wenn auch unverſätzlich, von Gott, aus dem Silber rinnt ein Thränenſtrom. Die Sorge erwacht, die Unſchuld iſt nicht mehr, ein Thränenſtrom ſilberner Zeit umgiebt den erſten Höllenraum: Freudenloſer (Acheron) iſt ſein Name, weil die Strafe der Erbſünde und Schwäche der ſinnlichen Natur nur Entbehrung der Freuden, nicht Qual iſt. Im folgenden Zeitalter hatte Gott ſchon der ſchwachen Menſchheit von oben her das Licht der Vernunft verliehen, darum liegen die mit Bewußtſein ſündigenden Seelen innerhalb der teufliſchen Burg. Der Strom, der dem Erz entrinnt, heißt der Strom des Haſſes und der Scheu (Styx), weil der furchtbarer büßt, der dem Rufe Gottes nicht folgt, als wer ihn nie vernahm. In dieſe Plutoniſche Burg dringt daher die bloße Vernunft nicht; Gott ſendet ſeinen Engel; der den zurückgeſcheuchten Virgil hineinführt. Eine ſolche Leidenſchaft, wie die, welche den göttlichen Wink nicht ſehen wollte, gebar in der

folgenden Zeit das unnatürlich Leidenschaftliche und das halsstarrig Verkehrte. Es entrinnet dem Eisen der Flammenstrom, Phlegethon, der Gleiches mit Gleichem, nämlich unnatürliche und furchtbare Leidenschaft und Begierde mit einem ewigen Brande des Innern und nie gestilltem Streben nach Außen vergilt. Von diesem Zustand wollte Gott die Menschen erlösen, er hob ihre Seelen gen Himmel; er ließ sie Wissenschaft und Lehre erfinden; aber sie wandten den Titanen und Giganten gleich, was er zu ihrem Heile verliehen, gegen ihn selber. Darum vereinigen und erstarren alle jene Flammenströme im Eise des letzten, des Cocytus, welcher Bild und Strafe der schauderhaften Kälte eines hohen Verstandes ist, der sich des Verkehrten, wenns ihm nützet, freut, und groß im Vernichten des Guten wird. Dieser Strom deckt mit nie schmelzendem Eise den kleinen Raum der untersten Hölle, dessen Mittelpunct der zuerst gefallene Engel als Bild und Symbol des vollendet Bösen einnimmt. Wir übergehen hier das Einzelne, um nicht ein Buch zu schreiben und wollen nur noch in zwei Stellen Proben der Art geben, wir wollen nur noch bemerken, daß es durchaus unmöglich ist den Wechsel des Tons, dessen Dante fähig ist, in irgend einer Uebersetzung wieder zu geben. Man ver-

gleiche um dies zu erkennen die folgenden Verse Inferno Canto V. v. 24 flg. mit irgend einer Ueberſetzung. Man wird ſogleich eine grobe Traveſtie wahrnehmen.

Die Verſe ſind:

Ora incominciano le dolenti note
A farmisi sentire: or son venuto
Là dove molto pianto mi percuote.
I' venni in luogo d'ogni luce muto
Che mugghia, come fa mar per tempesta,
Se da contrarii venti è combattuto.
La bufera infernal, che mai non resta,
Mena gli spirti con la sua rapina
Voltando e percotendo gli molesta.
Quando giungon davanti alla ruina,
Quivi le strida, il compianto e'l lamento
Bestemmian quivi la virtù divina.

Das moraliſche Syſtem, worauf er die Abtheilungen und Räume, worin er alle Abweichungen vom Sittengeſetz, vom erſten verzeihlichen Fehler bis zum Abfall von aller Wahrheit und Rechtlichkeit, welcher zugleich ein Abfall von Gott iſt, vertheilt, giebt er ſelbſt im eilften Geſange an. Er drängt in dieſe Räume alle Zeiten und Sitten, Heroen und Menſchen, Päpſte und Kaiſer, Cardinäle, Fürſten,

Gelehrte und Ritter, Städte und Völker, unerfreuliche Dinge und Schauder aus wahrer Geschichte und Mythen, Alles dies erscheint hier lebendig, oft redend.

Was das System angeht, so wollen wir die Verse Canto XI. vom 15. Vers an wörtlich übersetzt beifügen:

Erfahre, mein Sohn, daß innerhalb jener Steine drei Kreise sich finden, die von Stufe zu Stufe sich verengen, wie die, welche du eben verlassen. Alle sind voll verdammter Seelen, aber damit dir ihr bloßes Anschaun genüge, will ich dir sagen, wie und warum sie gebaut sind. Jedes Böse, welches vom Himmel bestraft wird, hat Unrecht zum Zwecke, und dieses betrübet mit Betrug oder Gewaltthat den Nächsten. Aber da Betrug nur vom vernünftigen Menschen geübt wird, haßt ihn die Gottheit am mehrsten, drum sind die Betrüger unten und leiden größere Qualen. Der erste Kreisraum ist ganz mit denen erfüllet, welche durch Gewaltthat gesündigt. Gewalt wird aber geübt gegen dreierlei Wesen, drum ist der Raum in dreierlei Kreise geschieden. Gewalt wird geübt gegen Gott, gegen sich selbst, gegen den Nächsten, d. h. gegen seine Person oder seine Habe. Dies will ich dir deutlicher lehren. Man kann tödten gewaltsam den Nächsten oder ihn verletzen am Leibe,

seine Habe vernichten, verbrennen, gewaltsam sie rauben. Drum werden Mörder und alle die boshaft den Nächsten verwunden, die Frevler und Räuber bestraft im ersten der Kreise. Der Mensch kann legen gewaltsam die Händ' an sein Leben, oder an sein Gut. Drum gebührt sichs, daß im zweiten Kreise bestraft werde jeder, der sich selbst des Lebens beraubt hat, und ebenso die, welche vergeuden, was sie besitzen. Diese alle werden dort weinen, wo andere froh sind. Gegen die Gottheit übt man Gewaltthat, wenn man sie ernstlich (col cuor) leugnet und lästert, oder wenn man die Natur und ihre Güte nicht achtet. Drum hält unter seinem Siegel der engere Kreis Sodomiten und Wucherer, und jeden, der Gott lästert, und es mit Bedacht thut (col cuor favella). Betrug übt man gegen den, der uns vertraut und gegen den, der uns sein Vertrauen nicht schenkt. Das Erste tödtet, wie es scheint, das Band der Liebe, welches von der Natur stammt. Drum nisten im zweiten der Kreise Heuchler, Schmeichler, Fälscher von Maß und Gewicht, Räuber, Käufer geistlicher Stellen, Gaukler, Kuppler und anderes schlechtes Gesindel. Durch den Betrug dessen, der uns vertraut hat, wird nicht blos das Band der Natur, sondern auch das später geknüpfte vernichtet, welches man besonderes (-pezial) Vertrauen nennt.

Drum wird im kleinſten der Kreiſe, wo der Punct iſt, auf dem der Teufel ſeinen Sitz hat, jeder, welcher Verrath übt, ewig gequälet.

Aus der Erkenntniß der Wurzel alles Böſen, d. h. des Stolzes und der Anmaßung des gottvergeſſenen Geiſtes, muß das Verlangen nach Beſſerung entſpringen, dieſe aber iſt ohne Aufrichtigkeit und Demuth nicht möglich. Ueber Lucifer hinaus gelangt daher der Dichter am Fuße des Berges der Buße, zu einem Waſſer, mit dem er den aus dem Irrthum der Sünde entſtandenen Nebel, der noch ſein Auge umdunkelt, abwäſcht, und dem die Binſe, die er als Zeichen der Demuth pflücken ſoll, entſproſſet. Hier findet er den Cato, trotz ſeiner alle nicht Kirchengläubigen verdammenden Kirche, und macht den Mann, der die bürgerliche Freiheit eines nur durch Freiheit großen Volks nicht überleben wollte, zum Hüter des Zugangs zum See am Fuße des Berges*), auf deſſen Gipfel die wahre Freiheit, d. h. die Seelenunſchuld des Paradieſes, der Büßenden wartet. Mit dem Anfange dieſes zweiten Liedes wird Alles

*) Nebl nach Virgil Aen. lib. VIII. 667.
Tartareas etiam sedes, alta ostia Ditis,
Et scelerum poenas, et te, Catilina, minaci
Pendentem scopulo, Furiarumque ora trementem
Secretosque pios: his dantem jura Catonem.

anders; die Sprache wird ſanft, der Ton wird mild; Alles verkündet nur Licht, nur Liebe, nur Hoffnung, der Dichter ſelbſt ruft freudig alle neun Muſen und die Heldenmuſe Galliope vor allen zu ſanfterem Lied. Frohlockend kündigt er an, daß ſeiner Dichtung Schifflein nun beſſere Gewäſſer zu durchlaufen die Segel ſpanne, daß über das Azur des Himmels der erſten Unſchuld nur der Stern der Liebe ſeine Röthe verbreite. Neben dem Stern der Liebe funkeln an dieſem Himmel vier andere Sterne, die Leitſterne jener vier Tugenden, welche den Cato aus dem Limbus der Unſeligen erretteten, Klugheit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Standhaftigkeit, Sterne, die ſeit Adam *) und Eva kein ſterbliches Auge an unſerem Himmel mehr ſah. Wie die freundlichen Zeichen am Himmel, wie der ehrwürdige Greis, deſſen Antlitz von dem Glanz jener vier Sterne funkelt wie die Sonne, der drohenden Inſchrift der Hölle und ihrer grauſen Bewachung, dem Höllenhunde, entgegenſtehen, ſo auch dem vermiſchten Jammer der Unſeligen die frommen Töne der Erlöſungshymne

*) O settentrional vedovo sito!
Poichè privato sei di mirar quelle!

d. h. O! verwaistes Halbrund von unſerem Weltkreis, wie bin du verarmet, die nimmer zu ſchauen!

der Seelen, die der Engel und sein Kahn, das Gegenbild des furchtbaren Charon und seiner schwerbewegten Fähre, über den See am Fuße des Berges der Buße bringen. An diesem Berge selbst leuchtet den Klimmenden freundliches Licht der Gnade, statt dessen sie unten die sternenlose Finsterniß der Seelennacht der in Verzweiflung verhärteten Sünder fanden. Der Berg hat eine Vorhöhe, wie die Hölle eine Vorhölle, jenseits jener Höhe ist erst der Eingang zur Burg der Reue und Buße, hier wacht der Cherub mit dem Flammenschwert, weil der Weg durch die Burg zum Paradiese führt. Der Bericht der Reise über diese Vorhölle hängt nur durch einen leisen Faden mit der Allegorie zusammen; dagegen enthält er eine Menge Geschichten, Charaktere, Zeichnungen von Thaten und Sitten, ein lebendiges und historisch wahres Gemälde von Italien und seiner ganzen inneren Lage, eine Schilderung des ersten Habsburgers und der Könige seiner Zeit. Endlich im achten Gesang ist die Vorhöhe erstiegen, das Thor der Buße ist nahe, hier giebt der Heiden Wollust dem Sänger der ewigen Gnade ein Bild, das er vom Leibe zur Seele, vom Laster zur Tugend wendet. Zeus Adler, so sangen heidnische Dichter, trug im Schlummer den Schönsten der Erdensöhne, Ganymed, zur Mahlzeit der Götter:

hier ſendet der von reiner Liebe entbrannten Seele, die im ſterblichen Leibe der Gottheit ewige Wahrheit zu erſtreben gerungen, der erbarmende Gott der Chriſten den Adler ſeiner erleuchtenden Gnade, daß er ſie ſchlafend und unbewußt über Felſen hinwegtrage, die der ſchwerfällige Leib zu erklimmen nimmer vermöchte. Da heißt es Canto IX. v. 45:

Non aver tema, disse il mio signore,
Fatti sicur, che noi siamo a buon punto:
Non stringer, ma rallarga ogni vigore.
Tu se' omai all' purgatorio giunto,
Vedi là il balzo che 'l chiude dintorno,
Vedi l'entrata là 've par disgiunto
Dinnzi nell' alba che precede al giorno,
Quando l'anima tua dentro dormia,
Sopra li fiori onde laggiù è adorno
Venne una donna e disse: I' son Lucia:
Lasciatemi pigliar costui che dorme;
Sì l'agevolerò per la sua via.

Das heißt Wort für Wort: „Nicht bange dein Herz dir, ſprach mir mein Lehrer: faſſe Muth jetzt, nun ſind wir am Orte der Rettung. Nicht laſſe erſchlaffen, nein ſpanne jegliche Kraft an, zum Bußort biſt du gelanget. Schau dorten den Steinwall, der rundum ihn einſchließt, ſchau dort, wo dieſer getrennt ſcheint,

den Eingang. Kurz vor dem dämmernden Lichtglanz, welcher dem Tage vorausgeht, als deine Seele im inneren Schlaf entschlummert', dort unten auf dem Teppich der Blumen, da kam ein himmlisches Weib her, und sprach mir: Ich heiße Erleuchtung, auf laß' mich den nehmen im Arme, der schlummert, so mache ich leichter den Weg ihm."

Nun öffnet, wie wir oben zeigten, das Zauberwort, Gnade des Himmels, den Zugang zum Thor, und schon am Thor erkennt der Sünder, daß die Gnadenmittel der Kirche nicht Zaubermittel der Beseligung sind, wie der Pfaffe erdichtet, sondern nur Bedingungen der Aenderung des Sinnes und Wandels und Erleichterung dazu zu gelangen. Der Engel am Thor der Buße macht ihn frei von den Folgen der sieben Todsünden, aber er ritzt sieben P in seine Stirn, damit er daran denke und die Erinnerung an seine Sünde durch Besserung tilge. Damit er eingehen könne zum Thor der Besserung, muß er über drei Schwellen schreiten. Die erste ist spiegelheller Marmor, das Symbol der ersten Rührung des Sünders, seine aufrichtige innere Bewegung, die Attrition oder Er- und Bekenntniß der Sünde im System. Die Zweite ist dunkel, verbrannt, zersprungen, das Symbol der Zerknirschung, der Contrition des Systems, die dem Erkenntniß folgen

ſoll. Die Dritte iſt blutrother Porphyr, das Symbol der äußeren peinigenden Genugthuung des Sünders durch äußere Buße, die ihm ſchwer fällt, weil ſie geboten, nicht aus Freiheit geübt wird. Von dieſer Stufe heißt es bedeutſam:

Sopra questo teneva ambo le piante
L'angel di dio, sedendo in su la soglia
Che mi sembrava pietra di diamante.

d. h. wörtlich: „auf dieſer hielt beide die Sohlen der Engel der Gottheit, der auf der Schwell' ſaß, die mir ſchien ein Demantſtein." Dieſe vierte Stufe, die Schwelle ſelbſt, iſt der Demantſtein, der zur That rufenden Lehre Chriſti, ein Felſen ſeiner ewigen Kirche, nicht ein Sand mönchiſchen Irrwahns, und der pfäffiſchen Sühne. Hier bittet er um Abſolution, die nur die Kirche uns zuſichern, nur Gott und guter Wandel uns geben kann, es heißt:

Divoto mi gittai a' santi piedi:
Misericordia chiesi, che m'aprisse,
Ma pria nel petto tre fiate mi diedi

Wort für Wort: „Andächtig warf ich mich zu den heiligen Füßen, die Barmherzigkeit flehte' ich, damit ſie mir öffne. Doch erſt ſchlug ich drei Mal an die Bruſt mir."

Die folgenden Geſänge zeigen in Perſonen und Geſchichten, in Hymnen und Schnitzwerk, an Wänden und auf dem Fußboden, in Reden und Geberden der Schatten, Mittel und Wege, Rührungen und Demüthigungen, Buße und beſſernde Strafe, durch die man von den verſchiedenen Arten der Sünde, die man in der Hölle unheilbar geſchaut, durch göttliche Gnade geneſet. Hier charakteriſirt Dante ſelbſt ſeine Dichtkunſt im vier und zwanzigſten Geſange, wo er dem Bonagiunta begegnet, und dieſer Canto XXIV. v. 48. ihn fragt:

Ma dì, s'io veggio qui colui, che fuore
Trasse le nuove rime, cominciando
Donne ch'avete intelletto d'amore.

d. h. Doch ſage, ſchaue ich den an, der die nie gehörten Lieder (nuove rime) aus ſeinem Sinn nahm, die alſo beginnen: die ihr die Liebe kennt, ihr edlen Frauen. Darauf erwiedert Dante v. 48.

Ed io a lui: Io mi son un, che, quando
Amore spira, noto, e a quel modo,
Che detta dentro, vo significando.

Wort für Wort: „Und ich ihm: ich bin Einer, der, wenn ein Liebeston hauchet, ihm horche, und auf

die Weis', wie der in der Seele mir klinget, so die Töne zum Wort' bring." Wohl, erwiedert dann Bonagiunta, nun erkenne ich, warum dieser und jener und auch ich nicht den rechten Ton traf. Wie endlich, nachdem er jede Buße geschaut, der Dichter den Garten der Unschuld erreicht hat, da verheißt ihm Virgil Canto XXVII. v. 115.

Quel dolce pome, che per tanti rami
Cercando va la cura de' mortali
Oggi porrà in pace le tue fami.

Wörtlich: „Der köstliche Apfel, den auf so mancherlei Aesten zu suchen sich abmüht der Sterblichen Sorge, der stillet noch heute alle deine Begierden." Dann nimmt die sterbliche Weisheit Abschied von ihm, Virgils Geschäft ist vollendet; er ruft dem Dichter zu Canto XXVII vs. 139.

Non aspettar mio dir più nè mio cenno.
Libero, dritto, sano è tuo arbitrio.
E fallo fora non fare a tuo senno
Perch' io te sopra te corono e mitrio.

Das heißt wörtlich: Erwarte nicht ferner mein Wort mehr, nicht mehr mein Winken, frei, richtig, gesund

iſt dein eigenes Urtheil, Sünd' wär' es, folgteſt du dem eignen Sinn nicht: drum kröne und kränz' ich dich über dir ſelber." Wie ihn nun Mathildis, das Sinnbild des thätigen Chriſtenthums, ſtatt der menſchlichen Weisheit Virgils, einweihen ſoll zum höheren Schauen, wie ſie ihn durch Eröffnung des Sinns der Propheten und Apoſtel, durch Deutung des Ceremoniendienſtes der Kirche weihen ſoll zum Erkennen ohne Bild, zum Schauen ohne Hülle, da beginnt ſie mit der Hauptlehre unſeres Glaubens. Dieſe Lehre iſt, daß nie einer am Thor des Paradieſes aus dem Quell Lethe Vergeſſenheit aller begangenen Sünden, aller vergangenen Mühſal trinken wird, bis er auch zugleich aus dem Quell Eunoë, der gegenüber entſpringt, den beſſern Vorſatz und die Aenderung des Sinnes getrunken. Nun folgen in den letzten Geſängen, in Perſonen, Zeichen, Geſtalten, mancherlei Erſcheinungen lebendiger Handlung, die Andeutungen der Erſcheinung Chriſti in dem Alten Teſtament, die Sacramente und Gnadenmittel des N. T., Evangeliſten, Apoſtel, ihr Charakter und ihre Bücher, und endlich die Beſchreibung der völligen Entartung der Kirche und deren Urſachen. Hier dient Offenb. Joh. Kap. 17 und 18 zum Text. Zuerſt wird Dante Canto XXXII vs. 100. verheißen:

Qui sarai tu poco tempo silvano
E sarai meco senza fine cive
Di quella Roma, onde Christo è Romano.

Das heißt wörtlich: „Hier bleibeſt kurze Zeit du im Walde, dann wirſt mit mir ohne End' du ein Bürger von jenem Rom ſein, wo Chriſtus ein Römer." Dies bezieht ſich, und iſt in derſelben Beziehung auf das entartete Rom geſagt, als Offenb. Joh. Kap. 21 Vs. 3 u. 4. in Beziehung auf die falſche Kirche. Und ich hörte eine große Stimme von dem Stuhl, die ſprach: Siehe da eine Hütte Gottes bei den Menſchen, und er wird bei ihnen wohnen, und ſie werden ſein Volk ſein, und er ſelbſt Gott mit ihnen, wird ihr Gott ſein. Und Gott wird abwiſchen alle ihre Thränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr ſein, noch Leid, noch Geſchrei, noch Schmerzen wird mehr ſein. Dann heißt es Vs. 125. Der Wagen der chriſtlichen Kirche ſei ſo lange rein geweſen, bis Conſtantin den Adler des Römiſchen Reichs auf dieſen Wagen gebracht habe, da ſeien des Adlers Federn, weltliche Herrſchaft und weltlicher Reichthum zurückgeblieben, darüber ruft eine Stimme wie aus tief betrübtem Herzen Vs. 129. O navicella mia, com' mal se' carca d. h. „o! du mein Schiffelein, wie biſt du ſo unſelig befrachtet." Dies iſt

Offenb. Joh. Kap. 18 Vs. 7. 8. „Denn ſie ſpricht in ihrem Herzen: Ich ſitze, und bin eine Königin, und werde keine Wittwe ſein, und Leid werde ich nicht ſehen. Darum werden ihre Plagen auf einen Tag kommen; der Tod, Leid und Hunger, mit Feuer wird ſie verbrannt werden. Denn ſtark iſt Gott, der Herr, welcher ſie richten wird.“ Ganz klar endlich heißt es Vs. 149.

Sedea sovr' esso una puttana sciolta
M'apparve con le ciglia intorno pronte etc. etc.

Das heißt: Da ſchien auf dem heiligen Wagen zu ſitzen die frechſte Hur' mir, ſie warf rund um ſich buhlende Blicke u. ſ. w. In dem Folgenden ſagt er dann von Pabſt Bonifaz und König Philipp von Frankreich ſpeciell, was der Seher auf Pathmos allgemein in den folgenden Verſen der Offenbarung ſagt. Offenb. Joh. Kap. 17 Vs. 1. u. 2. Komm, ich will dir zeigen das Urtheil der großen Hure, die da auf den Waſſern ſitzet, mit welcher gehurt haben die Könige auf Erden, und die da wohnen auf Erden trunken worden ſind von dem Wein ihrer Hurerei. Und Vs. 17—18. Denn Gott hat ihnen gegeben in ihr Herz, zu thun ſeine Meinung, und zu thun einerlei Meinung, und zu geben ihr Reich dem Thier, bis

daß vollendet werden die Worte Gottes. Und das Weib, das du gesehen hast, ist die große Stadt, die das Reich hat über die Könige der Erden.

Hier müssen wir aufhören, den Sinn des Dichters anzudeuten, denn, welches Sterblichen Geist, den nicht Gott seiner besondern Gnade gewürdigt, vermöchte dem erleuchteten Seher von Himmel zu Himmel im dritten Theile seines Gedichts andeutend zu folgen? Fühlt er dies doch selbst, ruft er doch gleich im Anfange des Paradiso aus:

In dem Himmel, der der göttlichen Herrlichkeit Füll' hat, war ich; sah' Dinge, die keiner zu berichten die Kraft und den Sinn hat, der wieder von oben herabkommt. (Dies ist die Stelle 2. Cor. Kap. 12. Vs. 4. Er ward entzückt in das Paradies, und hörte unaussprechliche Worte, welche kein Mensch sagen kann.) Er giebt aber auch den Grund an: „Denn, sagt er, naht der Mensch sich dem Ziele jeglicher Sehnsucht, dann dringt so tief unsere Denkkraft, daß das niedre Gedächtniß nie, was jene erkannt hat, zurückträgt. Drum wird von dem heiligen Reiche, ja wahrlich! nur so viel ein Stoff für mein Lied sein, als ich in meiner Seele zu häufen im Stand war." Hier bedarf er einer andern Kraft als die Musen verleihen können, Apollo selbst ist nicht genug, er

ſoll nur ſinnbildlich angerufen werden *), daher ſingt Dante v. 22.

O divina virtù, sì mi ti presti
Tanto, che l'ombra del beato regno
Segnata nel mio capo io manifesti.

d. h. „O göttliche Dichtkraft, leih' dich mir alſo, daß ich den Abriß des heiligen Reiches ans Licht bring', wie er in meinem Haupte gezeichnet." Er weiß es wohl, daß nicht jeder ihm zu folgen im Stande iſt, er fühlt es, daß er nur den Seelen klar bleibt, denen, um des Apoſtels Worte zu gebrauchen: „Gott hervorleuchten ließ das Licht aus der Finſterniß, und ihnen gab einen hellen Schein in ihre Herzen, daß in ihnen entſtünde die Erleuchtung von der Erkenntniß der Klarheit Gottes in dem Angeſicht Jeſu Chriſti." Hier erlauben wir uns, den Sinn der Verſe Paradiso II. v. 1—15. in umſchreibender Ueberſetzung beizufügen: O ihr, die ihr im kleinen Kahne, begierig zu horchen, bis dahin meinem Schiffe gefolgt ſeid, welches ſingend

*) Dies iſt es, was Taſſo umſchreibend nachahmt:
O Musa, tu, che di caduchi allori
Non circondi la fronte in Elicona,
Ma sù nel cielo infra i beati cori
Hai di stelle immortale aurea corona.

dahinfährt, kehrt um, eure Gestade wieder zu schauen. Wagt euch nicht in die hohe Meeresfluth, denn wenn mein Schiff euch aus dem Aug' käm, ihr wäret verloren. Die Gewässer, durch welche mein Schiff fährt, sie wurden noch niemals durchfahren. Des Vaters ewige Weisheit (Minerva) haucht in mein Segel, des Sohnes leitende Kraft (Apollo) lenket mein Steuer, ihr göttlicher Geist (nuove muse) nicht die Muse der Heiden, zeigt mir des ewigen Lebens Polarstern (mi dimostran l'orse). Ihr wenigen anderen, die ihr früh schon nach dem Brode der Engel gestrebt hat, von dem man lebet, des man aber nie satt wird, ihr dürft wagen euer Schiff in die hohe Salzfluth, wenn ihr Acht habt auf die Furche des Meinen, ehe sie wieder glatt wird.

Der Dichter steigt hier von Planet zu Planet bis zu den Fixsternen: da nun jeder Planet nach der Theorie jener Zeit sich mit einer eigenen Sphäre oder einem eigenen Himmel umdreht, so ist dies eben so viel als von Himmel zu Himmel bis zu dem Punct steigen, der selbst unbeweglich aller Bewegung Ursache ist. Dies Emporsteigen ist Sinnbild der Erhebung von höherer zu höherer Erkenntniß, Liebe und Seligkeit. Schon im Monde erfährt er, wie und auf welche Art das Weltsystem eine Erscheinung der Gottheit sei. Diese Erklärung ist schwer und philosophisch, wir deuten

daher als Hauptstelle Paradiso Canto II. v. 127. an, womit man alsdann Canto X. v. 1—27. über die Weltschöpfung verbinden muß. Wie der Dichter vorher und nachher belehrt wird, was Recht und Gericht und Regierung sein müsse, so lernt er im eilften Gesange, was wahrer Reichthum und was Armuth sei, und durch den heiligen Franciscus in diesem eilften, wie durch Dominicus im zwölften Gesange, läßt er verkünden, wie das Mönchthum beschaffen sein müßte, wenn es zum Himmel führen solle, und wie und warum es zu seiner Zeit nicht so beschaffen war. Im planetarischen Raume schaut der Dichter die Seligkeit, die aus den vier moralischen Tugenden in unsere Seele strömt, die Wonne der drei theologalen Tugenden, Liebe des Christen (carità), Hoffnung und Glauben soll er im höheren Himmel erkennen. Zum ersten Male sieht er hier, wenn gleich aus weiter Ferne, die Glorie des Heilandes, Maria, die lange Reihe der Erzväter, Apostel und Propheten. Ehe er zu dem Orte gelangt, wo er den Aposteln gegenüber verkündet, was er Glaube, Hoffnung und christliche Liebe nennt, und wie er sich die zu eigen gemacht, ehe ihn der Seligste aller Gedanken beglückt, daß die Apostel so und nicht anders gelehrt, daß sie nur einen so beschaffenen Sinn als ihnen beiwohnend erkennen, daß solcher Lehre der

Himmel ſich freut, und über ſo geſinnten Seelen die Heiligen jauchzen: muß er Abſchied von der Erde nehmen, muß erkennen, wie die Erde und alle Planeten vom oberen Himmel geſchaut, ein unbedeutendes Ding ſind, dies geſchieht im zwei und zwanzigſten Geſange. Hier ruft ihm Beatrice v. 126. zu:

E però prima che tu più inbei
Rimira in giuso, e vedi quanto mondo
Sotto li piedi già esser ti fei!
Sì che 'l tuo cuor quantunque può giocondo
S'appresenti alla turba trionfante
Che lieta vien' per questo etereo tondo.
Col' viso ritornai per tutte quante
Le sette spere, e vidi questo globo
Tal ch'io sorrisi del suo vil sembiante.
E quel consiglio per migliore approbo
Che l'ha per meno, e chi ad altro pensa
Chiamar si puote veramente probo.

d. h. „Drum ehe du mehr in Gott einſinkſt, ſchau hinabwärts, und ſieh' wie viel von dem Weltraum ich ſchon dir unter die Füße gelegt hab', damit dein Herz, ſo freudig es immer nur ſein kann, ſich nahe der jubelnden Menge, die froh durch dies ätheriſche Rund zieht. Da wandte ich mich mit meinen Augen durch alle ſieben Sphären zu ſchauen, ſo groß auch

immer ihr Raum war; und sah von dort unseren Erdball so klein an, daß sein niedriges Ansehn mir Lächeln entlockte. Drum halte ich billig den Sinn für den Bessern, der ihn am wenigsten achtet und stets an ein andres Ding denkt. Wer so thut, den nenn' ich den wahrhaften Weisen."

Hoch über den Himmel der Erde und den der Planeten will endlich der Sänger des ewigen Lebens Glauben, Hoffnung, Liebe der Christen im Wechselgespräch der Sterblichen und der Unsterblichen den Bewohnern der Erde kund thun. Er erscheint redend vor denjenigen Aposteln und Evangelisten, die vorzugsweise eine dieser Tugenden gepriesen haben; sie billigen, was er sagt, und aller Seligen Stimmen verkünden, was er vom Himmelsgeiste erfüllet gesungen, als Lehre des Himmels und der Seligkeit, als Freude der Verklärten und der Engel, ja endlich, als wahres Wesen der Gottheit. Im vier und zwanzigsten Gesange beichtet und verkündet er vor dem heiligen Petrus den wahren Glauben, und dieser seiner Verkündigung liegen zwei Stellen, nach unsrer Meinung, die wir aber nicht für gewiß ausgeben, zu Grunde. Zuerst Hebr. Kap. 11 Vs. 1 und 2. Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet, und nicht zweifelt an dem, das man nicht siehet.

Durch den haben die Alten Zeugniß überkommen. Zweitens 1 Petri Kap. 1. Vs. 3 und 4. Gelobet sei Gott und der Vater unseres Herrn Jesu Christi, der uns nach seiner großen Barmherzigkeit wieder geboren hat zu einer lebendigen Hoffnung, durch die Auferstehung Christi von den Todten, zu einem unvergänglichen und unbefleckten und unverwelklichen Erbe, das behalten wird im Himmel. Nachdem der himmlische Hof diesen Glauben preisend gesungen, daß alle Sphären erklingen: einen einigen Gott preisen wir in dem Lied, welches hier eben wir singen; wie der Apostel den Dichter dreimal umarmt hat, empfängt ihn Jacobus, und fragt ihn nach dem Wesen der Hoffnung. Den Inhalt des fünf und zwanzigsten Gesanges geben kann die Worte Jacobi Kap. 5 Vs. 7 u. 8. So seid geduldig, lieben Brüder, bis auf die Zukunft des Herrn. Siehe ein Ackermann wartet auf die köstliche Frucht der Erden und ist geduldig darüber, bis er empfahe den Morgenregen und den Abendregen. Seid ihr aber auch geduldig, und stärket eure Herzen: denn die Zukunft des Herrn ist nahe, verbunden mit Kap. 1. V. 12. Selig ist der Mann, der die Anfechtung erduldet: denn, nachdem er bewähret ist, wird er die Krone des Lebens empfangen, welche Gott

verheißen hat denen, die ihn lieb haben. Im sechs und zwanzigsten Gesange fragt ihn dann Johannes zuerst, worauf die christliche Liebe sich im Allgemeinen gründe. Auf die Ordnung der Welt, erwiedert er, und die Fülle der Güte in ihr, durch diese führt uns die Vernunft zu Gott, als den Quell aller Liebe. Ferner lehrt der Meister menschlicher Weisheit, Aristoteles, daß der ewigen Wesen erste Liebe nur Gott war:

> Colui, che mi dimostra 'l primo amore
> Di tutte le sustanzie sempiterne.

Gott selbst belehrt Moses und durch Moses uns, daß in ihm allein alle Liebe und Güte vereint sei. Er spricht 2. B. Mos. Kap. 33. Vs. 19. Ich will vor deinem Angesichte her (mich selbst) alle meine Güte gehen lassen, und will lassen predigen des Herrn Namen vor dir. Dies drückt Dante aus:

> Che dice a Moisè, di se parlando:
> Io ti farò vedere ogni valore.

Endlich du selbst, heiliger Johannes, lehrst mich alle, wenn du dein Evangelium, das lauter als jeder andere Ruf der Liebe Geheimniß verkündet, mit den

Worten beginnſt: Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott. Mit Dante's Verſen lautet dies:

Sternilmi tu ancora, incominciando
L'alto preconio, che grida l'arcano
Di quà laggiù, sovra ogni altro bando.

Wie er dieſes über die allgemeinen Quellen chriſtlicher Liebe geſungen, ſo fragt ihn der Apoſtel, was weckte denn deine eigene Seele aus dem Schlummer der Sinne zur Wahrheit?

„Jeder Stachel, der die Seele zu ſpornen vermag, auf dem Wege zu Gott hin, trieb zur chriſtlichen Lieb' mich. Das Weſen der Welt und mein eignes: der Verkauf, daß Chriſtus den Tod litt, damit ich hätte das Leben, verbunden mit der lebend'gen Erkenntniß, von der ich vorher ſprach, die zogen aus der Meerfluth verkehrter Lieb' mich, und brachten mich ans Geſtade der wahren. Das Laub, mit welchem umgrünt iſt der Garten des göttlichen Gärtners, das lieb' ich nur ſo viel, als von ſeiner Güte in jedem vertheilt iſt." Da heißt es dann:

Si com' io tacqui, un dolcissimo canto
Risonò per lo cielo, e la mia donna
Dicea con gli altri, Santo, Santo, Santo.

d. h. Sobald ich verſtummte, wiederhallt' durch die Himmel ein liebliches Singen, und meine gebietende Herrin ſie ſprach mit den andern: Heilig, Heilig, Heilig.

So wie man ſchon dieſe Geſänge ganz leſen muß, um einen Begriff vom Weſen ſeiner Dichtung zu erhalten, ſo und noch mehr die folgenden Geſänge. Hier findet man alle Kraft der beſſern Myſtiker neben aller Wahrheit des Lebens; hier den gediegenen Kern der ſcholaſtiſchen und ariſtoteliſchen Philoſophie; hier den Pomp und Glanz des Cultus in ſeiner Blüthe: hier des Areopagiten Engeltheorie und ihre Hierarchie; hier die erhabenſte Darſtellung vom Anſchaun Gottes; hier das in Gott ſein, und das in Gott leben, ohne Schwärmerei, Fanatismus und Quietismus; und durch Alles hindurch geht der Gedanke Canto XXVII. v. 1—10. „Ein heilig, heilig, heilig „iſt der Herr Zebaoth, alle Welten ſind ſeiner Ehre „voll, begann dem Vater, dem Sohne, dem heiligen „Geiſte der Sel'gen verſammelter Kreis dann, ſo „daß ihr liebliches Singen die ganze Seele mir ein„nahm. Das, was ich dort ſchaute, es ſchien mir „ein Lächeln des Weltalls, und trunkene Freude er„füllte vom Aug' her, erfüllte durchs Ohr meine Seele. „O! Freude! o unausſprechliches Frohſein! O! Leben

„der ungeſtörten Lieb' und des Friedens! O! ohne „weiteres Sehnen, feſtbeſtehender Reichthum." Oder Italiäniſch:

Al padre, al figlio, allo spirito santo
Cominciò gloria tutto 'l paradiso
Sì che m'inebbriava il dolce canto.
Ciò ch'io vedeva mi sembrava un riso
Del universo: perchè mia ebbrezza
Entrava per l'udire e per lo viso.
O gioja! o ineffabile allegrezza!
O vita intera d'amore e di pace!
O senza brama, sicura ricchezza!

Einleitung

in die

divina commedia

nach **Rossetti.**

Nebst

einem Anhang über Witte's Ausgabe von Dante's Briefen.

[1833.]

An gelehrten Erklärern der divina commedia hat es in unſern Tagen nicht gefehlt, und jeder derſelben macht auf Originalität Anſpruch oder behauptet gar, daß alle andern Interpreten vor ihm auch nicht einmal erkannt hätten, worauf es bei der Erklärung eines ſo ſchwierigen Gedichts eigentlich ankomme: wir geſtehen indeſſen, daß wir bei Allen, außer bei Roſſetti, ſehr viel Ueberflüſſiges und Abgeſchmacktes und ſehr wenig Neues gefunden haben. Dies gilt ſelbſt von Biagioli und Hugo Foscolo, von denen der Eine in franzöſiſchen, der Andere in engliſchen Journalen über die Gebühr geprieſen wird. Wir überlaſſen unſern Leſern, ſich aus den Journalen der beiden genannten Völker oder aus den dicken Bänden von Biagioli's Ausgabe der divina commedia und Hugo Foscolo's eignen prahlenden Erklärungen über die Methode und den Inhalt der Werke dieſer beiden neuſten Erklärer zu belehren, und beſchäftigen uns hier ausſchließend mit Roſſetti, deſſen Verdienſt wir noch nirgends gewürdigt gefunden haben und deſſen Werk uns ganz unbekannt geblieben ſein würde, wenn es nicht die Güte einer durch ihren Geiſt noch weit mehr als durch ihren Rang ausgezeich-

neten Dame in unſere Hände gebracht hätte. Wir theilen zunächſt das Leben des Dichters mit, wie es Roſſetti zuſammengeſetzt hat, obgleich unſere Leſer in unzähligen Büchern die Lebensumſtände Dante's ſehr ausführlich beſchrieben finden und ſchwerlich ſogleich zugeben werden, daß gerade bei ganz bekannten, bei oft und viel behandelten Dingen Urtheil und Scharfſinn durch Sichtung und Ausſcheidung aus dem blind Zuſammengehäuften am erſten bewieſen werden kann. Durch das kurze Leben des Dichters, wie es Roſſetti beſchrieben hat, durch Weglaſſung aller Umſtände, die zur Erklärung der in der divina commedia vorkommenden Züge von Dante's Geſchichte nichts beitragen, durch gedrängte Zuſammenſtellung aller Anſpielungen auf dieſe perſönliche Geſchichte wird ein neues Licht über das ganze Gedicht verbreitet, und was in dem Leben nur angedeutet war, wird hernach in den einleitenden Bemerkungen über Virgil, über die Thiere, über den Wald weiter ausgeführt. Ehe wir jedoch zur Sache ſelbſt übergehen, glauben wir unſere Leſer mit der äußern Einrichtung des Buchs, aus dem wir das weiter unten Folgende entlehnen, bekannt machen zu müſſen. Es iſt nämlich die Rede von einer neuen, prächtigen Ausgabe der divina commedia in ſechs Bänden, welche ein Italiener ſeit

1826 bei Murray in London drucken läßt, wovon wir indeſſen erſt die beiden erſten Bände vor uns haben, welche das inferno enthalten, und ſeit wir dieſe Zeilen ſchrieben, iſt auch nichts weiter erſchienen. Der Herausgeber des Buchs, Roſſetti, ein geflüchteter Italiener, läßt ſich nicht, wie Biagioli, auf das Grammatiſche und Kritiſche ein, ſondern beſchäftigt ſich ausſchließend mit der hiſtoriſchen und philoſophiſchen Erklärung. Er hat ſich dabei einen ganz neuen Weg gebahnt, er hat Dante's lyriſche Gedichte, ſeine Briefe und das Buch von der Monarchie meiſterhaft angewendet. Der Verfaſſer dieſes Aufſatzes glaubt über Roſſetti um ſo unparteiiſcher zu urtheilen, als er ſelbſt einen ganz entgegengeſetzten Weg zur Erklärung des Gedichts eingeſchlagen hat. Er folgte Landino bei der Erklärung der Allegorie Virgil's und der Thiere, er ging von der Vorſtellung aus, daß der vita nuova und der divina commedia Eine und dieſelbe Idee zu Grunde liege, daß in beiden Anfang und Vollendung der Liebe und ihrer Wirkungen dichteriſch dargeſtellt werde. Roſſetti ſucht dagegen überall die beſondere Geſchichte des Dichters, die Geſchichte ſeiner Zeit und ihr Verhältniß zur wahren Staatsweisheit, zur ächten Philoſophie und zu den Grundſätzen des älteſten Chriſtenthums. Wo Roſſetti nur eine Allegorie des Zuſtan-

des und des Lebens der Zeit ſieht, ſah der Verfaſſer dieſes Aufſatzes eine Andeutung der Vollendung des menſchlichen Weſens durch die Liebe, des Ueberganges von der ſinnlichen Liebe zur himmliſchen, von der menſchlichen zur göttlichen und der Mittel und Wege, dieſen Uebergang zu befördern. Nach dieſer Anſicht wären die vita nuova und die divina commedia nur Theile eines Ganzen, ſie verhielten ſich wie Einleitung und Ausführung, ſie bezögen ſich in jeder Beziehung auf einander. Dieſes hat indeſſen auch Roſſetti gefühlt, er weicht aber in der Deutung dieſes Zuſammenhangs weit von den bisherigen Erklärern ab, da die Grundidee, welche er verfolgt, ganz verſchieden iſt. Wir fügen unten die Stelle bei, wo ſich Roſſetti über den Zuſammenhang der beiden Werke ausſpricht*), wollen aber über die abweichenden Anſichten, die bei einem Gedicht dieſer Art vortrefflich neben einander beſtehen

*) Inferno Canto III. t. 45. Vol. I. pag. 81. ſagt er gegen den Gummi, daß er ja Alles zur Realität mache, da doch Dante ſelbſt die Geſchichte, die er erzähle, nur ein Geſicht nenne: Ma egli visione chiama questo suo triplice misterioso viaggio, laichè Cacciaguida, suo tritavo, gli dirà. Tutta tua visione fa manifesta. E nella Vita nuova, dove il poëta tratta de' suoi amori con Beatrice, dopo aver parlato della morte di lei, finisce col dire ch' ebbe una visione, il che sembra collegare quell' opera col poema; quasi questo sia un seguito di quella.

Univ. Bibl. München

können, hier nicht ſtreiten, ſondern unmittelbar zur nähern Angabe der äußern Einrichtung der Ausgabe des Dichters, von der wir reden, übergehen.

Zuerſt bemerken wir, daß der Leſer in dieſer Ausgabe wenigſtens ununterbrochen fortleſen kann und nicht bald in den Text, bald wieder in die Noten zu ſehen und dieſe nach Zahlen oder Buchſtaben aufzuſuchen braucht. Es werden nämlich, je nachdem der Text ſchwierig iſt, drei, ſechs, neun oder zwölf Verſe mit einer wörtlichen Umſchreibung in neuerem Italieniſch begleitet, wo die Poeſie des Textes Wort für Wort in Proſa wiedergegeben iſt. Auf dieſe Umſchreibung folgt unmittelbar eine ganz kurze Erklärung. Alle ausführlichen Erläuterungen, alle Unterſuchungen über einzelne Puncte oder ſtreitige Erklärungen werden in die Excurſe verwieſen, an welche man alſo erſt dann kommt, wenn man das Ganze und den Zuſammenhang recht gut verſtanden hat. Dieſe Excurſe ſind jedem einzelnen Geſange angehängt, außerdem finden ſich hinter jedem der beiden vor uns liegenden Bände ausführliche Abhandlungen über das allegoriſche Syſtem des Dichters, vor jedem folgenden Geſange voraus geht aber eine vollſtändige Umſchreibung des vorhergehenden, worin alle entweder in den Noten oder in den Excurſen vorgekommenen Erläuterungen

an den paſſenden Stellen angebracht ſind. Auf dieſe Weiſe kann einem aufmerkſamen Leſer kaum irgend etwas dunkel bleiben, ermüdet kann er auch nicht werden, denn es hängt nur von ihm ab, die Excurſe und Abhandlungen zu überſchlagen, das Weſentliche erfährt er aus der erwähnten Umſchreibung am Ende der Excurſe.

Ehe wir unmittelbar zu dem Leben des Dichters übergehen, bemerken wir im Vorbeigehen, daß die ſpecielle Behandlung, die Roſſetti vorzieht, durchaus das Allgemeine nicht ausſchließt. Wir meinen, wenn Roſſetti überall nur den Dichter und ſeine Geſchichte, nur die Zeit und ihre politiſche Weisheit oder Thorheit in den Allegorien ſucht, ſo werden dieſe darum des Idealiſchen und ſeiner Andeutung nicht beraubt. Die Geſtalten werden wahrer, lebendiger, dichteriſcher, wenn ſie dem wirklichen Leben angehören, als wenn ſie in den Nebel der Contemplation gehüllt bleiben; doch läugnen wir nicht, daß uns der Duft, den die tiefere Speculation und die Phantaſie über dieſe Geſtalten breiten, immer noch lieblich bleibt, und daß auch Roſſetti dieſes Duftige nicht ganz verſchmäht hat. Seinem Grundſatze gemäß mußte Roſſetti die Lebensgeſchichte des Dichters gebrauchen, wie der Verf. dieſes Aufſatzes für ſeine Anſicht die innere Geſchichte

ſeiner wechſelnden Gefühle und Empfindungen, wie ſie in den Canzonen ausgeſprochen iſt, benutzen mußte. Bei der einen Erklärung ward die Deutung der vita nuova und der Liebe zur Beatrix, welche darin beſungen wird, bei der andern wird die politiſche Geſchichte zu Grunde gelegt. Dies iſt in dem Leben des Dichters, das uns Roſſetti geliefert hat, ganz vortrefflich geſchehen. Das Weſentliche iſt in einen ganz kleinen Raum gedrängt, das Nöthige vom Ueberflüſſigen und Verwirrenden kritiſch geſchieden: wir wollen daher dieſes Leben Dante's mit einigen wenigen Abkürzungen hier mittheilen; doch müſſen wir zugleich die Worte der Vorrede überſetzen, in welchen ſich der Verfaſſer gegen den Vorwurf vertheidigt, daß er zu tauſend Lebensbeſchreibungen des Dichters eine neue hinzufüge. Ich habe, ſagte er, meiner Arbeit ein kurzes Leben des Dichters vorausgeſchickt, welches nicht aus den neuern Lebensbeſchreibungen entlehnt, ſondern ganz allein aus den gleichzeitigen oder doch beinahe gleichzeitigen Nachrichten zuſammengeſetzt iſt; ich habe in dieſem Leben nicht mehr vorgebracht, als was zum Verſtändniß des Gedichtes ſelbſt unumgänglich nöthig zu wiſſen iſt; Alles, was mir zu dieſem Zwecke nicht durchaus weſentlich ſchien, habe ich in dieſer erſten Einleitung ganz weggelaſſen. Dies iſt hauptſächlich

aus dem Grunde geſchehen, damit nicht der Leſer bei der Fülle von Nachrichten in Verlegenheit gerathe, was er ſeinem Gedächtniß einprägen ſolle und was nicht, und auf dieſe Weiſe zwiſchen dem Nützlichen und dem Ueberflüſſigen ſchwanke. Meine Leſer würden ſonſt, wie das bei allen bisherigen Biographien geſchehen mußte, ſich das Gedächtniß mit einer Maſſe von Notizen beſchweren, die ſie am Ende als unnütz erkennten und deren Anhäufung ſie mir um ſo weniger danken würden, als ſich das Gedächtniß nur gar zu oft etwas anmaßt, das ihm nicht gebührt, und ſich zum Nachtheil des Verſtandes auf eine ſolche Weiſe bereichert, daß dieſe Bereicherungen mehr hindern, als fördern. Statt der Anhäufung der Nachrichten an einem unpaſſenden Orte werden ſich indeſſen in den Noten zu jedem Geſange, in den kritiſchen Bemerkungen, welche jedem Bande angehängt werden ſollen, ſo viele beſondere Nachrichten von Dante und von ſeinem Werke finden, daß der Leſer, der das Buch ganz durchlieſet, das bürgerliche, das politiſche und moraliſche Leben des Dichters, die Entſtehung, Fortbildung, Vollendung ſeines großen Gedichtes und zugleich den wichtigſten Theil der Staatsgeſchichte und der Geſchichte des Privatlebens jener Zeit aus allen möglichen Geſichtspuncten und von allen Seiten betrachtet kennen lernt.

Wir übergehen andere von ihm vorausgeſchickte Bemerkungen und gehen unmittelbar zum Anfang der Lebensbeſchreibung über. Durante Alighieri, mit einem Scherznamen und einer im gemeinen Leben üblichen Verkürzung Dante genannt, ward in Florenz im Jahre 1265 geboren und war adeliger Herkunft. Sein Ururgroßvater war der Ritter Cacciaguida, der mit Kaiſer Conrad zum heiligen Lande zog und auf ſeiner Kreuzfahrt in's heilige Land im Kampfe mit den Ungläubigen umkam. Dante rühmt ſich ſeiner Geburt und iſt ein wenig eitel auf ſeinen Adel, wie er ſelbſt ganz aufrichtig eingeſteht. Er verlor ſchon als Knabe ſeinen Vater Aldighieri (dieſer Name war in ſeiner Familie erblich und endlich ihr Hauptname geworden, ſeit Cacciaguida eine Aldighiera aus einer adeligen Familie in Ferrara geheirathet hatte), er erhielt aber durch die liebevolle Sorgfalt ſeiner Mutter Bella nichtsdeſtoweniger eine ſehr gute Erziehung und ward in den Wiſſenſchaften und ſchönen Künſten ſchon früh unterrichtet. Der damals als Dichter und Philoſoph berühmte Brunetto Latini ward ihm als Lehrer und Freund ſehr nützlich und erklärte, daß er große Erwartungen von ihm hege. Dante hat den Brunetto ſtets als ſeinen geliebten Lehrer angeſehen und redet auch im Inferno ſo von ihm. Bald ward Dante ein durch

natürliche Fähigkeiten und durch unermüdeten Fleiß gleich ausgezeichneter Ma[illegible]. Er lernte, wie das aus ſeinen Werken hervorgeht, verſchiedene Sprachen, alte und neue, und beſchäftigte ſich viel mit Dichtern, beſonders mit Virgil. Dieſer wurde ſein Meiſter und Lehrer (il suo maestro e il suo autore) und er geſteht, daß er die Schönheiten der Gedichte Virgil's mit großem Eifer und vieler Liebe (con lungo studio e grande amore) aufgeſucht habe. Hernach trieb er die damals in den Schulen herrſchende Ariſtoteliſche Philoſophie ſehr eifrig und erwarb ſich als Philoſoph einen Namen unter den Schulweiſen (frà color' che fanno), auch ſtudirte er die ſcholaſtiſche Theologie, die damals ſehr in der Mode war, und erhob ſich dadurch über den gemeinen Haufen der Laien (per essa uscì della volgare schiera), außerdem disputirte er zur allgemeinen Bewunderung auf verſchiedenen Univerſitäten ſowohl in der philoſophiſchen als theologiſchen Facultät mehrmals über Streitſätze. Er war der Staats- und Rechtswiſſenſchaft kundig, verſtand Geographie und Aſtronomie, war mit Heilkunſt und Geometrie vertraut, in der alten Geſchichte und Götterlehre gründlich gelehrt, wie er das in ſeinem Gedichte auf mannigfaltige Art bewieſen hat. Die ſchönen Künſte vergaß er ebenfalls nicht, denn er trieb Muſik und Malerei mit großem

Eifer, malte ſelbſt und ſpielte mehrere Inſtrumente. Caſella und Giotto gehörten zu ſeinen vertrauten Freunden. Der Eine der beiden war der berühmte Sänger, der einige von Dante's Canzonen in Muſik geſetzt hat, der Andere der berühmte Maler, dem wir ſein Bild verdanken. Er bewies eine innige Zuneigung für Caſella und ſetzt in der divina commedia Giotto über Cimabue, der aller Wahrſcheinlichkeit nach ihr gemeinſchaftlicher Lehrer war. Aber werther, als irgend ein andrer ſeiner Freunde, war ihm Guido Cavalcanti, ein guter Dichter und noch beſſerer Philoſoph, dem er den Ruhm der Sprache (la gloria della lingua) vor allen andern, die vor ſeiner Zeit gelebt hatten, zugeſteht. Die Bande dieſer Freundſchaft waren doppelt feſt, weil ſie, im Jugendalter geknüpft, durch gleiche Studien und Uebereinſtimmung des Charakters befeſtigt wurden. Alle beide, ſo verſchieden ihr Alter war, genoſſen Brunetto's Unterricht, beide erkannten mit Unwillen die Verdorbenheit ihrer Zeitgenoſſen und ſchalten ſie, beide führten ihre Muſen durch die Hallen des großen Peripatetikers. Dante's Gemüth war zur Liebe ſehr geneigt, und ſeine erſte Liebe war Beatrix Portinari, in die er ſich verliebte, ehe er noch aus den Kinderjahren getreten war (prima che ancor di puerizia uscisse), aber der Tod entriß ſie ihm und er

beweinte ſie bitterlich. Später ſuchte er ſich über dieſen Verluſt zu tröſten und heirathete die Gemma Donati, die ihm ſechs Söhne gebar. Von ihr lebte er die längſte Zeit ſeines Lebens durch die traurige Verbannung getrennt, die ihn von ſeiner Vaterſtadt fern hielt. Ungeachtet ſeiner Liebe zu den Wiſſenſchaften, den Künſten und beſonders der Dichtkunſt, widmete ſich Dante den Geſchäften des Staats- und des Kriegsweſens. Die Zeit, in welcher er lebte, war eine der unruhigſten, die wir kennen, denn ganz Italien ward unaufhörlich durch den inneren Krieg zerriſſen, der durch die Zwiſtigkeiten der Päpſte und Kaiſer veranlaßt ward. Die, welche für den Papſt Partei nahmen, nannten ſich Welfen, die kaiſerlich Geſinnten Ghibellinen. Wir wollen hier im Vorbeigehen den Urſprung dieſer Benennungen erklären. Heinrich V., deutſcher Kaiſer und König von Italien, ſtarb um 1125 (wir verbeſſern ſonſt nichts, hier hat ſich offenbar aber Roſſetti verſchrieben, wenn er Heinrich 1120 ſterben läßt) ohne Erben, und es erhoben ſich zwei Nebenbuhler, Conrad aus dem Waiblingiſchen Hauſe und Lothar, der, um ihm zu widerſtehen, ſich innig mit dem Herzoge von Baiern verband, dieſem ſeine Tochter vermählte und ihm ſein Erbe beſtimmte. Dieſer Erbe Lothar's war aus dem Hauſe der Welfen

oder Wölfe; seit seiner Zeit wurden die Anhänger der beiden Gegner nach dem Namen der Familien ihrer Häupter Wölfe oder Welfe und Waiblinger oder Ghibellinen benannt. Um uns nicht in eine ausführliche Geschichte der Händel beider Parteien einzulassen, bemerken wir nur, daß beim wechselnden Sieg der einen oder der andern ein trauriger Glückswechsel bald diese, bald jene traf. Auch die guelfische Familie der Aldighieri ward zweimal aus ihrem Vaterlande getrieben und kehrte zweimal dahin zurück. Schon als junger Mann trug Dante die Waffen in einem Feldzuge, den die Guelfen von Florenz gegen die Ghibellinen von Arezzo unternahmen, und diente unter den Schaaren der florentinischen Reiterei in der Schlacht von Campaldino, wo die Aretiner nach tapferem Widerstande besiegt wurden. Im folgenden Jahre zog er aufs neue unter den vaterländischen Fahnen aus und nahm an dem Feldzuge Theil, durch welchen der Nebenbuhlerin Pisa die Burg Caprona entrissen ward. Er war also gegenwärtig bei dem Auszuge der geringen Zahl Fußgänger, die dort durch eine Capitulation freien Abzug erhalten hatten, deren Furcht beim Auszuge er in seinem Gedicht meisterhaft beschreibt. War er aber als Krieger glücklich gewesen, so ward er dagegen als obrigkeitliche Person höchst unglücklich. Das Amt, das er erhielt, ward

Urſache ſeiner Verbannung und aller Unglücksfälle, welche die Folgen derſelben waren. Dies verhielt ſich folgendermaßen. Die guelfiſche Partei hatte in Florenz die Obermacht; ſie wählte ihn als einen durch Geburt und Talente ausgezeichneten Mann zu einem der Prioren der Republik, welchen Titel damals die erſten Obrigkeiten, denen die Regierung vertraut war, führten. Unglücklicherweiſe ereignete es ſich um dieſe Zeit, daß ſich die Guelfen ſelbſt in zwei gegen einander heftig erbitterte Parteien ſpalteten, die man die Schwarzen und die Weißen nannte. Das Haupt der Erſten war Viero de' Cerchi, das der Andern Corſo Donati. Dante ward den Schwarzen verdächtig, ſie glaubten, daß er ſich zu Gunſten der Weißen neige, und in der That war dies der Fall, weil er ſie für gerechter hielt. Die Schwarzen warteten auf einen Augenblick der Rache, und dieſer kam nur zu bald. Als die Zeit ſeines Amtes abgelaufen war, ward er an Papſt Bonifazius VIII. geſchickt, um dieſen zu bewegen, als Vermittler und Verſöhner die inneren Unruhen der unglücklichen Republik beizulegen. Der Papſt hatte aber offenbar eine Vorliebe für die Schwarzen, weil das Gerücht ging, daß ſich unter den Weißen ein ghibelliniſcher Geiſt im Stillen ausbreite, während jene ganz erklärte Guelfen waren. Bonifazius ſuchte

daher ein Mittel, die eine Partei niederzudrücken und die andere emporzuheben, und dieſes gelang ihm bald darauf ganz nach Wunſch. Dante befand ſich noch in Rom, als Carl von Valois, der Bruder Philipp's des Schönen von Frankreich, an der Spitze einer bedeutenden Kriegsmacht auf Bonifazius Betreiben in Florenz eingelaſſen wurde. Carl war vom Papſt ſelbſt dahin berufen, unter dem Vorwande, im Namen des Papſtes mit Güte und Ernſt die gefährlichen Zwiſtigkeiten beizulegen, er verbarg aber unter dem angenommenen Charakter eines Mittlers die Abſicht, die Schwarzen durch Vernichtung der Weißen zu begünſtigen, und dazu hatte ihm der Papſt insgeheim ſelbſt den Auftrag gegeben. Während daher der Dichter, voll feurigen Eifers für das Beſte ſeiner Vaterſtadt, in Rom für das Wohl ſeiner Mitbürger arbeitete, unterſtützte der franzöſiſche Prinz die Schwarzen ſo thätig in ihrem Beginnen, daß dieſe, auf die fremde Macht vertrauend, die Weißen auf jede Weiſe kränkten und mißhandelten. Dieſen Augenblick wählten auch die Schwarzen, um Dante's Haus zu ſtürmen, es zu plündern und dem Feuer preiszugeben. Dabei blieben ſie nicht ſtehen, ſie plünderten ſeine ganze Habe, und auch dies war ihnen noch nicht genug. Durch ihre trotzige Forderung gezwungen, mußte der Schultheiß (Podestà) Dante vor ſein Ge-

richt fordern. Er ſollte über alles Geſchehene Rechenſchaft ablegen, und als er nicht ſchnell genug der Vorladung Folge leiſtete, mußte ihn der Schultheiß verurtheilen, verbannen und ſeiner Güter berauben. Als Dante, der ſich ganz unſchuldig wußte, dieſe Unglücksbotſchaft erhielt, eilte er von Rom nach Florenz, erfuhr aber ſchon in Siena den ungerechten Urtheilsſpruch, der über ihn gefällt war. Dieſer Urtheilsſpruch verdammte ihn zu einer Geldbuße von achttauſend Lire, und da er dieſe zu bezahlen nicht im Stande war, wurden alle ſeine Güter eingezogen und er auf immer aus ſeiner Vaterſtadt verbannt. Die mit ihm verbannten Weißen machten nicht lange nachher einen verzweifelten Verſuch, in die Stadt zurückzukehren. Sie vereinigten ſich zu dieſer Abſicht mit Leuten ihrer Partei aus den benachbarten Städten und ſammelten ein Heer von neuntauſend Fußgängern und tauſend ſechshundert Reitern, mit dem ſie vor Florenz erſchienen, wo ſich große Beſtürzung verbreitete. Unter Anführung des Grafen di Romena drangen ſie in die Thore und befanden ſich ſchon innerhalb der Stadt, als ſie aus Mangel an gehöriger Leitung ſich Blößen gaben, von paniſchem Schrecken ergriffen wurden und bald ſo in Unordnung geriethen, daß ſie von ihren Gegnern zurückgeworfen wurden. Der üble Ausgang dieſer Unter-

nehmung hatte die Folgen, welche vorauszuſehen geweſen waren: ein neues, noch heftigeres Urtheil, als das erſte, bedrohte Dante und die vornehmſten Theilnehmer an jener Expedition mit dem Feuertode, wenn man ihrer habhaft werden ſollte. So ward er von einem Theile ſeiner eigenen Partei, der guelfiſchen, für welche er in Krieg und Frieden ſo viel gearbeitet hatte, ſchuldig gefunden und auf einen bloßen Argwohn, ohne daß man ihn nur angehört hatte, zur härteſten Strafe verdammt. Es gab ihm freilich ſpäterhin ſeine Vaterſtadt Hoffnung, ihm die Rückkehr zu vergönnen, allein die Bedingungen waren ſo demüthigend, daß ein edles Gemüth, wie das ſeinige, mehr Verdruß, als Freude darüber empfinden mußte. Von ſeiner Gattin und von ſeinen Gütern getrennt, mußte er auf dieſe Weiſe in großer Armuth, ſtets fremder Hülfe bedürftig, von Stadt zu Stadt, ich möchte faſt ſagen, von Haus zu Haus wandern, wie er ſagt, koſtend, wie ſalzig fremdes Brod ſchmeckt und wie hart die Mühe iſt, herauf- und herabzuſteigen auf fremden Treppen (provando come sà di sale il pane altrui e com' è duro calle lo scendere e salir per l'altrui scale). Dieſe Treuloſigkeiten und Ungerechtigkeiten entfernten ihn von der guelfiſchen Partei und deren Häuptern, Bonifazius VIII. und Philipp dem Schönen völlig, und

er faßte gegen ſie den heftigſten Unwillen, der ihn ſeine ganze übrige Lebenszeit hindurch begleitete. Er erkannte deutlich, daß Bonifazius, während er ihn bei ſich in Rom feſthielt, die verderblichen Ränke ſpielte, die ihm ſeine Verbannung in Florenz bereiteten. Man wird ſich leicht überzeugen, daß Dante Recht hatte, wenn man bedenkt, daß der Papſt in demſelben Augenblick, als er ſich des franzöſiſchen Prinzen Carl zur Ausführung ſeiner Abſichten in Florenz bediente, gegen deſſen Bruder, den König von Frankreich, geheime Cabalen ſpann, welche zu den ärgerlichen Streitigkeiten die Veranlaſſung gaben, die mit der Verhaftung des ehrgeizigen Papſtes in Anagni und mit ſeinem gewiſſermaßen gewaltſamen Tode endigten. Dante kannte jetzt die nicht mehr zu verbergenden Abſichten der verkehrten Menſchen, an die er ſich unglücklicherweiſe angeſchloſſen hatte, er war es müde, länger das Spielwerk einer Bosheit zu ſein, deren Opfer er endlich werden mußte, und dieſes, verbunden mit einem von Natur reizbaren Gemüth und dem Wunſche, beſſern Grundſätzen, als den guelfiſchen, zu folgen, bewog ihn, einen entgegengeſetzten Lebensweg einzuſchlagen. Der Keim dieſer Veränderung ſeiner Geſinnungen mußte ſchon vorher in ſeiner Seele gelegen haben, er hatte ſich in Rom immer mehr entwickelt, als Dante den

päpſtlichen Hof den Weißen entgegen, den Schwarzen geneigt fand und daher mancherlei Widerſetzlichkeit erfuhr. Wer ſich davon überzeugen will, darf nur daran denken, daß er mit den Cerchi, den Häuptern der Weißen, eng verbunden war, gegen welche die Donati als Häupter der Schwarzen giftige Verläumdungen verbreiteten, die den argwöhniſchen Papſt gegen ſie eingenommen hatten. Dies bezeugt der gleichzeitige Verfaſſer der florentiniſchen Chronik, Dino Compagni: „Die Donati ſagten, die Cerchi hätten mit den toscaniſchen Ghibellinen eine Verbindung gemacht, und breiteten dieſe üble Nachrede ſo lange aus, bis ſie zu den Ohren des Papſtes kam. Zu dieſer Zeit ſaß Bonifazius VIII. auf dem Stuhle Petri; dieſer war ein Mann von großer Kühnheit, er regierte die Kirche nach ſeiner Weiſe und unterdrückte jeden, der es nicht mit ihm hielt.“ Den letzten Antrieb, ſich zum Ghibellinismus zu wenden, erhielt Dante durch die Unbilde, welche Florenz von den durch den päpſtlichen Einfluß unterſtützten franzöſiſchen Waffen erlitt: dazu kamen noch die dringenden Aufforderungen des Boſo von Gubbio, mit dem er zuſammenkam und der ihm nachher die wichtigſten Dienſte leiſtete. Dante wandte ſich deshalb entſchloſſen zu Boſo's Partei, da Boſo ebenfalls zwei Jahre vorher mit allen ſeinen ghibelliniſchen Ge-

noſſen aus Florenz verbannt war. Der Dichter war damals 38 Jahre alt. In ſeinem Gedichte ſagt er, er ſei nur 35 alt geweſen; es lohnt der Mühe, zu ſehen, warum er das that. Er glaubte, fünfunddreißig Jahre ſeien gerade die Hälfte des menſchlichen Lebens nach einer Beſtimmung der mittlern Dauer des Lebens, welche damals für richtig gehalten wurde. Dieſen Punkt, der einer der wichtigſten iſt, muß man wohl merken, weil Dante's politiſche Laufbahn von dieſer Zeit an der bisher befolgten gerade entgegengeſetzt war, ſo daß ſich auf dieſe Weiſe ſein Leben gewiſſermaßen in zwei ganz verſchiedene Hälften theilte. Die Verbindung mit den Ghibellinen, welche er von dieſer Zeit an knüpfte, der Weg, den er verfolgte, ward Urſache der Verfolgung von Seiten des habſüchtigen Bonifazius, des herrſchſüchtigen Philipp und der undankbaren Stadt Florenz. Dieſe unglückliche Stadt, ſtets von inneren Unruhen zerriſſen, hatte keinen Augenblick Frieden in ihrem Innern; ſie veränderte ihre Regierungsform beinahe mit der Veränderung der Jahreszeiten, daher auch ihre Geſchichtsbücher bemerken: „So wird unſere Stadt geplagt, ſo hartnäckig beſtehen unſere Mitbürger darauf, ſich Einer dem Andern Uebels zu thun, und ſo tadelt immer der Eine, was der Andere gethan hat.“ Dies ſind Worte des Dino Compagni, der die

Verbannung des Dichters mit ihm theilte. Ein anderer Zeitgenoſſe, Johann Villani, ſagt: „Man bemerke, daß unſere Stadt in einem ganz kurzen Zeitraum unzählige Veränderungen und völlig verſchiedene Umwälzungen erlitt.“ Boccaccio ſtimmt mit beiden überein, wenn er ſchreibt: „Die Stadt Florenz erlitt mehr Veränderungen, als irgend eine andere.“ Der Dichter ſelbſt ſagt: „Wie der Himmel des Mondes durch ſein Umdrehn das Geſtade bald zur Fluthzeit mit Waſſer bedecket, bald wieder trocken den Sand läßt, ſo wechſelt Florenz auch das Schickſal“ *).

Von dieſem Augenblick an beſchloß er die Guelfen, über die er ſich mit ſo vielem Rechte beſchweren konnte, zu meiden und zu verabſcheuen, doch war er nicht ſo blind für ſeine neue Partei eingenommen, daß er nicht zuweilen auch die Ghibellinen getadelt hätte, die durch ihre Tücke oder Cabalen ihre gute Sache entehrten. Dieſer Punkt verdient etwas genauer ins Licht geſetzt zu werden. Dem Anſchein nach könnte man die Ghibellinen für weniger gute italieniſche Patrioten halten, als die Guelfen, denn dieſe waren ja für einen Herr-

*) E come il volger del ciel della luna
Copre e discopre i lidi senza posa,
Così fa di Fiorenza la fortuna.

ſcher aus ihrer eignen Nation, den Papſt, die Andern für einen Fremden, den deutſchen Kaiſer; doch verhielt ſich die Sache, etwas genauer betrachtet, gerade umgekehrt. Hätten nämlich die Guelfen die Oberhand behalten, ſo wäre Italien immer in kleine Stücke getheilt geblieben, daher immer ohnmächtig (wie das denn leider der Fall war), hätten dagegen die Ghibellinen obgeſiegt, ſo wäre endlich Italien unter Einer Herrſchaft vereinigt worden mit dem rühmlichen Titel *Römiſches Reich*. Was die eigentlichen Ghibellinen wollten, das kann man zum Theil aus Dante's Buch von der Monarchie am beſten lernen. Sie wollten keineswegs dem Kaiſer eine unbegränzte und unumſchränkte Gewalt einräumen, er ſollte nur Haupt und Beſchützer der vielen zuſammen verbündeten Staaten ſein. Städte und Staaten ſollten in Allem, was jeden einzelnen Staat allein anging, der Freiheit genießen, aber in Rückſicht des allgemeinen Beſtens Aller vom Kaiſer als einzigem Haupte abhängig ſein: dieſer ſollte gewiſſermaßen die belebende Seele der vielen Glieder ſein, welche nur Einen Körper bildeten. Darüber ſpricht ſich Dante ſelbſt im Werke von der Monarchie folgendermaßen aus: „Wir müſſen hier bemerken, daß, wenn ich behaupte, das menſchliche Geſchlecht könne und ſolle von einem Fürſten regiert werden, dieſes nicht

ſo zu verſtehen ſei, daß von dieſem Einzigen alle beſondern Geſetze und Einrichtungen der beſondern Staaten herfließen könnten. Jedes Volk, jeder Staat, jede Stadt hat beſondere Eigenthümlichkeiten, welche durch beſondere und verſchiedene Geſetze geordnet werden müſſen*)." Man muß deshalb wohl verſtehen, was der Ghibelline Dante eigentlich ſagen will, und um ihn zu verſtehen, darf man nur die merkwürdigen Worte berückſichtigen, in denen er ausſpricht, daß er ein allgemeines Oberhaupt nicht um des Herrſchers willen, ſondern wegen der Völker verlange, denn, ſetzt er ausdrücklich hinzu, das Volk iſt nicht um des Königs willen, ſondern der König um des Volks willen geſchaffen**). Daraus ſchließt er an der angeführten Stelle, daß, wenn die Geſetze nicht auf den Nutzen der Regierten berechnet ſind, ſie nur dem Namen nach Geſetze ſind. Er verlangt deshalb auch in ſeinem Buche, daß die verſchiedenen Nationen, Reiche, Gemeinden

*) Die lateiniſchen Worte ſind: Animadvertendum esse, quod, cum dicitur humanum genus potest regi per unum supremum principem, non sic intelligendum est, ut ab illo uno pendeat posint municipia et leges municipales. Habent namque nationes, regna et civitates inter se proprietates, quae legibus differentibus regulari oportet.

**) Non est enim genus propter reges, sed e converso reges propter genus.

(unter dem letzten Wort verstand er die Republiken, wie das aus dem Entgegensetzen der Despotien, Oligarchien und Demokratien einleuchtet) jede einzeln für sich ein leitendes und ordnendes Gesetzbuch haben sollten. Ihres gemeinsamen Bestens wegen sollen sie unter einem Fürsten stehen, welcher Ordnung und Eintracht auf gleiche Weise in den verschiedenen Staaten erhalte. Darum sagt er in einem seiner italienisch abgefaßten, an alle Völker Italiens gerichteten Briefe, worin er sie auffordert, in dem Kaiser den einzigen Ordner ihrer Angelegenheiten zu erkennen: „Ihr Bewohner Italiens, bewahret eurem Kaiser nicht nur den Gehorsam, sondern auch als freie Männer das Regiment!" Dann, voll der süßen Täuschung, daß sich dieses gar bald zutragen müsse, ruft er dem gemeinschaftlichen Vaterlande zu: „Trockne, o Schönste, deine Thränen!" Um die brüderliche Versöhnung vorzubereiten, um unzählige stets neu entstehende Zwistigkeiten und Fehden zu versöhnen, fügt er pathetisch hinzu: „Verzeiht, verzeiht jetzt, Theuerste, daß ihr mit mir zugleich Unrecht erlitten habt!" Dies ist die Aussöhnung, nach welcher er mit heftiger Bewegung seines feurigen Gemüths an der bekannten Stelle des Purgatoriums seufzt, wo er ausruft: Ach, Italia, Sclavin, Gasthaus des Schmerzes, Schiff ohne Schiffer in

furchtbarem Sturme*)! Gravina**) ſagt daher von ihm: Er wollte ſeine Landsleute überreden, daß das Bemühen jeder einzelnen Landſchaft, ihre Freiheit zu erhalten, ohne daß ſie von einer obern Gewalt, die über Allen ſei, abhänge, Zwietracht zwiſchen den Städten veranlaſſe und Urſache der unaufhörlichen Kriege ſei, welche die Italiener und ihre Kriegsmacht zu Grunde richteten, daß hingegen vermöge einer Regierungsgewalt, welcher Alle unterworfen ſeien, und einer eigentlich italieniſchen bürgerlichen und militäriſchen Macht Italien gegen fremden Einfall und zugleich gegen innere Unruhen ſicher ſein würde. Wie ſehr Dante dieſe Vereinigung der zerriſſenen Glieder ſeines Landes wünſchte, das gibt er nicht an Einer, ſondern an hundert Stellen des Buchs der Monarchie zu erkennen. Er ſpricht dort von Conſtantin und ruft bei der Gelegenheit aus: O, wie glücklich wäre kein Volk, wie hochberühmt, Auſonien, wäreſt du ſelbſt, wäre dieſer Verminderer deines Reichs nie geboren worden! ..... Jedes Reich, das in ſich ſelbſt uneinig iſt, wird untergehen ..... Alles Gute iſt nur darum gut, daß

*) Ahi serva Italia, di dolore ostello,
Nave senza nocchiero in gran tempesta!

**) Regium poëtam

es Eins ist, die Eintracht selbst also ist offenbar nur in sofern ein Gut, als sie aus einer gewissen Einheit, wie aus ihrer eigenthümlichen Wurzel entspringt. Jede Eintracht hängt von einer Einheit ab ...... Auf diese Einheit nahm der Weltweise Rücksicht, als er sagte: Die Dinge dürfen nicht schlecht geordnet werden. Der Ausdruck schlecht heißt hier so viel, als es darf keine Mehrheit der obersten oder leitenden Grundsätze sein; also ein Fürst ...... O, wie gut und wie süß ist es, wenn Brüder in Eintracht wohnen*)! Dieses oberste Haupt suchte er im Kaiser, weil dieser allgemein für den rechtmäßigen Erben der Cäsaren gehalten wurde; diesem gab er die Herrschaft über alle Staaten etwa so, wie sie der Präsident der vereinigten Staaten über diese hat (obgleich mit viel mehr Ansehn und Macht). Dante dachte sich also gleichsam im Geiste eine Regie-

*) Die lateinischen Worte, die wir eben übertragen, sind folgende: O felicem populum, o Ausoniam te gloriosam, si nunquam ille infirmator imperii tui natus fuisset! — [illegible] Omne peccans in [illegible] divisum devolabitur ...... Omne, quod bonum est, per hoc est bonum, quod in uno consistit. Et cum concordia in quantum hujusmodi sit quoddam bonum, manifestum est eam consistere in aliquo uno tanquam in propria radice. Omnis concordia dependet ab unitate ...... Et hanc rationem videbat philosophus cum dicebat: entia nolunt male disponi; malum autem pluralitas principatuum; unus ergo princeps ...... Ecce quam bonum et jucundum est habitare fratres in unum!

rungsform, wie sie hernach in der Wirklichkeit in jenem andern Welttheil oder auf der Hälfte unserer Erde entstanden ist, wohin er sein irdisches Paradies gelegt hatte. Vertrieben aus einem undankbaren Vaterlande, das er stets zu lieben fortfuhr, nahm Dante zu den heiligen Musen die Zuflucht, um sein wundes Gemüth zu erquicken. In der Zeit seiner Verbannung arbeitete er an jenem Gedicht, das gleich einer wunderbaren Fackel erschien und in ganz Europa mitten im tiefsten Dunkel das Licht der Weisheit und des Geschmacks verbreitete, und dieses auf eine solche Weise, daß man Dante mit Recht den Vater der neueren Literatur nennen kann. Er begann das Gedicht zuerst in lateinischer Sprache, also in der allgemeinen Sprache der Gelehrten seiner Zeit, aber er faßte bald den bessern Entschluß, es in der Volkssprache auszuarbeiten. Wohl fühlte er, daß das Unternehmen höchst schwierig sei, daß keiner mit den Händen im Schooß es wagen dürfe*), das, was er sich vorsetzte, in einer Sprache zu dichten, die in der That noch ein lallendes Kind war; aber wenn diese Sprache bis dahin gestammelt hatte, so begann sie von diesem Augenblick an mit donnernder Stimme zu reden.

*) Chè non è impresa da pigliare a gabbo.

Es wird hier nützlich sein, einen Blick in die Seele des Dichters zu werfen, um zu erkennen, wie ihr Zustand in dem Augenblicke war, als der große Gedanke seines Gedichts in ihm entstand, und dieses wird als weitere Ausführung alles bisher Gesagten dienen können. Geboren in einem durch Unwissenheit tief gesunkenen Jahrhundert, welches durch den Streit entgegengesetzter Parteien immer schlechter wurde, Guelfe von Geburt, nicht aus freier Wahl, war Dante zu einer Zeit, als seine Vernunft gleichsam schlummerte, in die Fehler versunken, die seiner Partei eigenthümlich waren. Als er in reiferem Alter, bei vermehrten Kenntnissen bessere Einsichten bekam, wollte er seinen Sinn bessern, allein die Bewegungen seiner unruhigen Vaterstadt hinderten ihn stets an der Ausführung eines so vortrefflichen Entschlusses, denn Florenz ward abwechselnd durch die Wuth der weißen oder schwarzen Partei beunruhigt. Die Weißen erlangten endlich die Regierung, sie begünstigten ihn und gaben ihm dadurch Veranlassung gute Hoffnungen zu fassen *); aber ge-

*) Wir wollen hier gleich bemerken, daß dies auf den Anfang der divina commedia geht, daß Rossetti unter dem Pardel mit buntem Fell Florenz versteht und daß die gajetta pelle weiß und schwarz gefleckt bedeute und das Weiße verscheinend.

rake, wie er die ſchönſte Hoffnung gefaßt hatte, ward er durch die Macht der Franzoſen und die mit ihnen verbundene Cabale des römiſchen Hofes aus ſeiner Vaterſtadt verbannt. Um gegen die Partei der Guelfen, die ihn jetzt verfolgte, Schutz zu finden, floh er zu der ihr entgegengeſetzten, aber nachdem er einmal zur beſſern Einſicht gelangt war, konnte er unmöglich fanatiſcher, wohl aber philoſophiſcher Ghibelline werden. In dieſer Stimmung, entſchloſſen, ſeine eigne Beſſerung dem Schickſal zum Trotz durchzuführen, ſuchte er einen Troſt für ſeine betrübte Seele und glaubte ſie da zu finden, wo ſie einſt Boethius ſank, im Nachdenken über die Urſachen der Verderbniß der Menſchen und die Mittel, dieſer Verderbniß zu ſteuern. Er verband damit Betrachtungen über die Wirkung einer guten Einrichtung der bürgerlichen Geſellſchaft in Beziehung auf den letzten Zweck der Menſchheit. Unwillig über eine Zeit, wo das Verbrechen entweder ungeſtraft blieb oder gar im Siege jauchzte, die Tugend dagegen zurückgeſetzt oder unterdrückt war (und davon hatte er einen Beweis an ſich ſelbſt), faßte er den kühnen Plan, der Tugend ihren Lohn, dem Laſter ſeine Züchtigung zu geben. Wie aber die Religion uns lehrt, daß beides erſt nach dem Tode vollſtändig geſchehen wird, ſo beſchloß er auch in ſeiner Einbil-

kungskraft das Reich der Todten zu besuchen. Dort lud er sein Jahrhundert gewissermaßen vor Gottes Richterstuhl, er machte seine Feder gleichsam zum Schwert der Gerechtigkeit, strafte die Bösen und belohnte die Guten im Angesicht aller Völker. Auf dieser geheimnißvollen Reise bedurfte er eines Führers: Virgil war sein vor allen andern geliebter Schriftsteller, Beatrix seine angebetete Geliebte: er forderte also den Einen und die Andre zu seiner Begleitung auf. Der Eine lehrt ihn die Strafen kennen, die Andre die Belohnungen: beiden legt er die erhabensten Lehren in den Mund. Alle Wissenschaften, alle Künste, alle Sprachen, die ihm bekannt waren (und wir sehen, welchen ungeheuren Vorrath er in seiner Seele gesammelt hatte), wußten dabei von ihm benutzt und absichtlich an den verschiedenen Stellen seiner Verse angebracht. Allegorie war der herrschende Geschmack seines Jahrhunderts, den schon die früheren Dichter eingeführt hatten: so war z. B. ein allegorisches Gedicht des Königs Alfons von Castilien sehr berühmt, das er Tesoro genannt hatte; eben so berühmt war ein anderes Gedicht von Dante's Lehrer Brunetto Latini, der Tesoretto genannt. Dante benutzte also die herrschende Mode, kaum hielt er sich an die Allegorie. In der That scheint es fast, als wenn Allegorie die

Richtung der Zeiten wäre, in welchen die menschliche Gesellschaft von Barbarei zur Civilisation übergeht. Aus dieser Richtung ging die ganze alte Götterlehre hervor, die im Grunde nichts Anderes ist, als eine fortgeführte Allegorie. Diese Götterlehre entstand gerade damals, als die Griechen die ersten Schritte auf der Laufbahn thaten, auf welcher sie Lehrer der Völker wurden. Der Grund dieser Erscheinung ist leicht einzusehen. Die ersten Lehrer der Völker pflegen gemeiniglich Dichter zu sein: diese fühlten die Schwierigkeit, den noch rohen Gemüthern die nackte Wahrheit zu bieten, sie gaben ihr daher einen Körper, damit sich die Leute nach und nach daran gewöhnen möchten, und näherten die Phantasie, um allmälig den Verstand zu entwickeln. Ist alsdann das Menschengeschlecht so weit fortgeschritten, daß es seine Augen auf das Licht der göttlichen Wahrheit selbst heften darf, so entfernt man jenen Schatten, in den sie anedrücklich von den trüben Weisen gehüllt gewesen war. Dann hört die Herrschaft der Poesie auf und die der Philosophie beginnt. Wenn wir bedenken, in welcher Periode Dante schrieb, so werden wir uns nicht sehr darüber wundern, daß er vielen Gebrauch von der Allegorie macht, es wird sich vielmehr zeigen und uns nothwendig gezeigt werden, daß sein Gedicht noch bei weitem allegorischer

iſt, als man bis dahin geglaubt hat. Er bedient ſich der Allegorie, um einen Abriß alles Wißbaren, aller Meinungen, jedes Glaubens und gewiſſermaßen der ganzen Geſchichte ſeiner Zeit zu geben. Auf den Grund ſeines wiſſenſchaftlichen Syſtems baute er ſein politiſch-moraliſches Gebäude und nahm dabei Himmel und Erde, das Sichtbare und das Unſichtbare, Engel und Teufel, Gott und Satan zu Hülfe. Er brachte alles vorher Erwähnte mit ſeiner Vorſtellung vom Weſen des Menſchen in Verbindung. Seine große Seele umfaßte das Weltall, ſein Plan gab ihm Gelegenheit, den ganzen Raum deſſelben nach und nach von der Mitte bis zum äußerſten Umfange zu durchlaufen. Er ſtieg vom Laſter zur Strafe herab und von der Tugend zur Belohnung hinauf. Selbſt in Beziehung auf ſeine laſterhaften Freunde, die er in die Hölle verſetzte, und auf ſeine tugendhaften Feinde, denen er eine Stelle im Paradieſe gab, war er unparteiiſch. Man hat ihn mit Recht oft als den Philoſophen unter den Dichtern und als den Dichter unter den Philoſophen bezeichnet, er erſcheint aber noch in einer würdigern Rolle, als wahrer und rechtſchaffener Mann. In einer Zeit alſo, wo alle Seelen von der Finſterniß des Irrthums umdunkelt waren, heftete er das Auge ſeines Geiſtes auf das Unwahre und ge-

wöhnte ſeine Zeitgenoſſen, mit ihm dahin zu blicken. Der Gang der Dinge mußte faſt eine ganz veränderte Vorſtellung von Tugend und Laſter hervorbringen; er allein, von einem innern Lichte erleuchtet, trat als ſtrafender Lehrer der durch ihr Glück ermuthigten Schlechten und als Tröſter der durch Widerwärtigkeiten niedergeſchlagenen Guten auf und erhob ſeine Stimme als Apoſtel der in ſeiner innern Betrachtung geſchauten Wahrheiten. Er rief ſeinen Zeitgenoſſen laut zu: Folgt mir nach, ich will euch zeigen, daß es noch Jemand gibt, der Werth auf Tugend legt und ſie belohnt, wie er die Laſter beſtraft! Um in den Guten Hoffnung, in den Böſen Furcht zu erwecken, bot er ihnen ein Buch, in welchem auf jeder Seite der Ausſpruch Virgil's geſchrieben ſtand: Lernet gewarnt recht thun und nicht mißachten die Götter. Bei der Ausführung dieſes Vorſatzes war er entſchloſſen, ganz frei über ſeine Zeitgenoſſen und beſonders über die Mächtigen zu reden, da er den letztern beſonders das Unglück der Staaten zuſchrieb. Den Grund, warum er ſeine Beiſpiele gerade aus den höchſten Claſſen wählte, gibt er ſelbſt an, wenn er ſagt, daß Beiſpiele unbekannter Perſonen weniger belehrend ſind, als die, welche von den allerbekannteſten hergenommen werden. Er zeigte ſich, um uns ſeiner eigenen Worte zu be-

dienen, als furchtloſer Freund der Wahrheit, entfernte von ſich jegliche Lüge und ahmte dem Winde nach, der die höchſten Gipfel am heftigſten ſchüttelt. Viele ſeiner Zeitgenoſſen und Bekannten, furchtſame und vorſichtige Leute, tadelten ihn als unvorſichtig und riethen ihm, ſich zu mäßigen, er ſchalt aber dieſe Leute ängſtlich und feige und ließ ſich von der Philoſophie die Verſe zurufen: Verfolge deinen Weg und laſſ' reden die Leute. Steh feſt, wie der Thurm ſteht, der niemals beuget die Spitze, wenn ihn umſtürmen die Winde*). Er befolgte überall die Regel, welche Polybius dem Geſchichtſchreiber vorſchreibt, er dürfe ſich, wenn es die Wahrheit fordere, nicht ſcheuen, den Freund zu tadeln und den Gegner zu loben. Er arbeitete an ſeinem Gedicht während der ganzen Dauer ſeiner traurigen Verbannung, doch unterbrachen diplomatiſche Geſchäfte oft ſeine dichteriſche Arbeit. Als Kaiſer Albrecht ermordet und Heinrich von Luxemburg zu deſſen Nachfolger erwählt war, lebten die Hoffnungen der Ghibellinen wieder auf,

*) Segni il tuo corso e lascia dir le genti,
Sta come torre ferma, che non crolla
Giammai la cima per soffiar di venti.

und Dante vor allen andern hoffte durch Vermittelung des neuen Kaisers in sein Vaterland trotz des hartnäckigen Widerstandes seiner Feinde zurückzukehren. Damals schrieb er das obenangeführte lateinische Buch von der Monarchie (de monarchia), um die kaiserlichen Rechte gegen die Anmaßungen des Papstthums zu vertheidigen, damals schrieb er an die italienischen Könige und Fürsten und an den römischen Senat, um beide aufzufordern, Heinrich, der sich damals zu seinem Römerzuge anschickte, freundlich aufzunehmen. Er schrieb auch an Heinrich selbst, um ihn aufzufordern, sich zu beeilen, Italien von unsäglicher Zwietracht zu befreien. Der Eifer, den er bei dieser Gelegenheit zeigte, vermehrte in den Augen der Florentiner seine Strafbarkeit, Dante vermehrte also seine Uebel in dem Augenblick, als er ihnen zu entgehen suchte. Dieser Punkt besonders ist von großer Bedeutung für Dante's Leben. Alles traf zusammen, um in dem unglücklichen Vertriebenen den Glauben zu erwecken, daß seine Rückkehr ins Vaterland ganz gewiß sei. Sein ärgster Feind, Corso Donati, das Haupt seiner Gegenpartei, war durch einen Lanzenstich getödtet worden, dieser war es aber gewesen, der den Haß der Schwarzen gegen die Weißen durch unablässiges Bemühen stets lebendig erhalten hatte. Ferner erschien Heinrich, als er nach

Italien kam, als ein Bote des Himmels; vor ihm verſtummte dem Anſchein nach der heftige Haß der Parteien, und Florenz ſelbſt war Anfangs keineswegs abgeneigt, ihm ſeine Thore zu öffnen und ihn als Oberherrn zu erkennen. Später erſt hielten einige der unruhigſten Köpfe unter den Schwarzen, welche vorausſahen, daß der Kaiſer die Verbannten und unter ihnen auch den armen Dante zurückführen würde, unter ſich Rath und beſchloſſen, ihm die Thore zu ſchließen. Dieſe Leute erſchöpften alle Schlechtigkeit, um den Zug des Kaiſers zu vereiteln und zu verzögern, ſie veranlaßten auch den Aufſtand in Cremona und Breſcia, um ihn dort aufzuhalten. Der Neuerwählte dämpfte dieſen, er ließ die Thore und Mauern der genannten Städte niederreißen, und dieſe blieben lange zerſtört liegen, er ſelbſt ſetzte aber als Sieger ſeinen Marſch fort. Er kam freilich erſt nach Florenz, nachdem er vorher viele andere Städte Italiens beſucht hatte, daher wuchs auch die Ungeduld und die Furcht des Dichters mit jedem Augenblicke, und zwar bis zu dem Grade, daß er in einem ſeiner Briefe Heinrich wegen ſeiner Zögerung zu ſchelten wagte. Endlich kam der erwartete Held, und Dante vereinigte ſich mit ihm unſern Florenz. Seine rebelliſchen Mitbürger hielten aber die Thore geſchloſſen, ſie hatten

die Mauern befeſtigt, und ſogar der Biſchof mit ſeinem ganzen Clerus hatte die Waffen ergriffen. Eine Feſtung jenſeit des Arno, die Ancisa genannt, ſollte den Zug des Kaiſers aufhalten, dieſer aber kam mit Gewalt und Liſt vorbei und erſchien vor der erſchrocknen Stadt. Hätte ſich Heinrich entſchließen können, die Stadt ſogleich zu ſtürmen, ſtatt ſie blos einzuſchließen, dann hätte er ſich derſelben ſicherlich bemächtigt: dieſer Meinung ſind alle Geſchichtſchreiber; aber ſtatt deſſen zögerte er in langer Ruhe gleichſam an der Schwelle von Florenz, und es entwickelte ſich bei ihm der Keim eines ſchleichenden Uebels, das er ſich in den ſumpfigen Gegenden zugezogen hatte. Er mußte über den Arno zurückgehen und kam nie in die Stadt. Auf's äußerſte gegen die Florentiner erbittert, erließ er ein Decret, vermöge deſſen er ihre Stadt ihrer Privilegien beraubte, ihr eine Geldbuße von hunderttauſend Florinen auflegte und ihr das Münzrecht entzog. Heinrich's Krankheit verſchlimmerte ſich indeſſen von Tage zu Tage; er entſagte daher den Dingen dieſer Erde und ſtarb bald nachher, einzig und allein auf das Heil ſeiner Seele bedacht.

Dante hatte in der Trunkenheit eines gewiſſermaßen ſchon errungenen Triumphs die Florentiner in ſeinen Schriften bedroht und gereizt, er war mit Heinrich bei

der Belagerung der Stadt anwesend gewesen, er mußte also nothwendig, als seine einzige Stütze dahinsank, jeder Hoffnung entsagen und sah sich genöthigt, auf's neue zu seinem herumirrenden Leben und zu seinem heiligen Gedicht, der einzigen Freude und dem einzigen Trost in so vielem Unglück, zurückzukehren. Flüchtig und vom ungünstigen Schicksal verfolgt, das ihn von jeder Seite her drängte, reiste er umher und nahm seine Arbeit von Zeit zu Zeit wieder vor, und zwar bald an diesem Orte, bald an jenem. Man kann daher sagen, daß, gleichwie sich viele Städte und Staaten Griechenlands den Ruhm streitig machten, Homer's Geburtsort zu sein, so auch viele Städte und Provinzen Italiens sich der Ehre rühmen könnten, daß irgend ein Theil des italienischen Nationalgesangs bei ihnen geschrieben sei. Viele dieser Staaten suchte Dante durch Beweise seiner Dankbarkeit, die man in dem Gedicht zerstreut findet, zu ehren. Es würde zu weit führen, aller Anspielungen der Art zu gedenken, einige wollen wir jedoch erwähnen. Er war in Verona beim Hause della Scala; er weissagte die Größe des Can Grande, den er als die Stütze seiner Partei und als den Vertheidiger der Rechte des Reichs ansah. Er verweilte in Padua beim Hause Papafavi; er beschreibt des Brenta bewässernde Fluthen, der Padua's liebliche

Gefilde befruchtet. Er war in Gubbio bei der Familie Boſoni: er preiſt Oderiſi, die Zierde der Malerkunſt ſeiner Zeit, der dort geboren war. Er verweilte in der Lunigianer Mark beim Hauſe Malaſpini und lobt Conrad, den hochberühmten Ahn ſeiner großmüthigen Gaſtfreunde. Er war bei den Salvatici im Caſentiniſchen: er gedenkt der Schlacht, welche den dort entſprungenen ſchlängelnden Arno mit Blut färbte. Er hauſete mit der Familie der Faggiuola in den urbinatiſchen Bergen; er beſingt jenen Franceſco, der den erſten ritterlichen Schützern der Kirche beigezählt wird. Er verweilte bei den Polentani in Ravenna: er malt rührend und liebenswürdig, wie die zarte Franceſca dort jugendlich liebend geſündigt. In Ravenna endete er endlich ſein Leben voll Mühſal. Es ſcheint, als ob der Himmel ihn von den Staatsgeſchäften ausdrücklich fern halten wollte, denn Urſprung aller ſeiner Unglücksfälle war ſein obrigkeitliches Amt in Florenz, und eine diplomatiſche Sendung nach Rom war der unglückliche Zeitpunct ſeiner Verbannung; eine andere ehrenvolle Sendung nach Venedig war Urſache ſeines Todes. Man ſollte faſt ſagen, das Schickſal hätte ihm ſeine Verfolgungen immer mit einem Lächeln angekündigt. Von ſeiner Jugend an zeigt er ſich, wo er auch hinkam, als einen ſehr geſchickten Unterhändler,

er ward daher auch in seinen jüngern Jahren schon zu wichtigen Gesandtschaften gebraucht und ward sogar jenseit des Meers nach Sicilien und Frankreich geschickt. Das Zutrauen, welches er sich durch seine Sendungen erworben hatte, bewog seinen Freund und Beschützer Guido Novello, an dessen Hofe er eine letzte und ehrenvolle Freistätte gefunden hatte, ihn mit einem sehr wichtigen Auftrage an den Senat von Venedig zu schicken. Unaussprechlich war der Eifer, den er in der Erfüllung seines Auftrags bewies, doch konnte er ungeachtet aller Anstrengung nichts erlangen, und dieses betrübte ihn so sehr, daß er darüber krank wurde. An dieser Krankheit starb er, von jenem Hofe beklagt um 1321, sechsundfünfzig Jahre alt. Sein Leichenbegängniß war prächtig. Seine sterbliche Hülle ward mit den dichterischen Emblemen öffentlich zur Schau gestellt, und sein tief betrübter Beschützer, der Gönner und Freund jeder schönen Wissenschaft, sprach vor einer zahlreichen Versammlung in seinem eignen Palaste eine Leichenrede, in welcher er die Verdienste und die unglücklichen Schicksale des berühmten Verbannten aufzählte.

Dante hatte außer der divina commedia noch andere Werke geschrieben, deren ich im Laufe meines Commentars oft gedenken muß. Ganz jung dichtete er Liebeslieder, und diese seine ersten Verse sind so vortrefflich,

daß, ſelbſt wenn er nichts Anderes geſchrieben hätte, er dennoch der erſte lyriſche Dichter ſeiner Zeit ſein würde. Er ſchrieb außerdem eine Art Roman, den er neues Leben nannte, d. h. ſeine erſte Liebe, die ſeinem Leben gewiſſermaßen eine andere Richtung gab. Außerdem ſchrieb er während ſeiner Verbannung einen ausführlichen Commentar über drei ſeiner Canzonen, den er ſein Gaſtmahl nannte, oder mit andern Worten Seelennahrung, um ſie vor Unwiſſenheit zu bewahren. Lateiniſch ſchrieb er das Buch von der Monarchie, welches ihm den Haß der Guelfen vollends zuzog, weil er dort für den Kaiſer jene Rechte wieder in Anſpruch nahm, welche nach ſeiner Meinung das Prieſterthum ſich angemaßt hatte. Außer dieſem ſchrieb er noch in lateiniſcher Sprache das Büchlein von der Beredſamkeit in der Landesſprache (de vulgari eloquentia), in welchem er von jener lieblichen Sprache redet, in welcher er ſich unſterblich machte. Er überſetzte außerdem die ſieben Bußpſalmen und das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß in dieſe Sprache. Wir haben nur ſehr wenige, aber ganz köſtliche Briefe von ihm übrig.

Der Styl ſeiner Proſe iſt nicht immer kurz und beſtimmt, ſeine Verſe ſind dies aber in einem hohen Grade, zuweilen mehr, als recht iſt, ſo daß man das Horaziſche nach Kürze ſtreben und dunkel werden ihm

ſehr oft verwerfen kann, beſonders in der «Divina commedia». Es trifft übrigens Vieles zuſammen, was dieſes Gedicht ſehr ſchwer macht. Ueberall findet man geheimnißvolle Allegorien; literariſche und wiſſenſchaftliche Dinge, welche berührt werden, ſetzen beim Leſer einen großen Umfang von Kenntniſſen jeder Art voraus: es ſind außerdem ſo viel verborgene Andeutungen darin, ſo viele geheime Beziehungen, daß er dadurch oft auch den beſten Köpfen unverſtändlich wird: dazu kommt die veraltete Sprache und viele dem Dichter ganz eigenthümliche Formen. Es ſcheint, er habe lieber errathen, als verſtanden ſein wollen. Er gibt oft nur einen Wink und will eine ganze Rede damit andeuten: und das iſt noch wenig. Er ſetzt bei ſeinem Leſer neben allen den eben erwähnten Kenntniſſen auch noch das tiefe Studium aller ſeiner andern Werke voraus, nebſt einer vollſtändigen Bekanntſchaft mit der alten Geſchichte und mit der Geſchichte ſeiner Zeit; und auch das iſt noch nicht genug. Gleich von den erſten Geſängen des Gedichts an ſind darin unmerkliche Anſpielungen auf den Inhalt der ſpätern Geſänge und ſogar auf das Ende, die durchaus Niemand verſtehen kann, der es nicht vorher ganz geleſen hat. — — —

Roſſetti fügt hinzu, auch das ſei noch nicht genug, und rechnet dann noch andere Schwierigkeiten auf, die

wir übergehen wollen. Auch die vortrefflichen Bemerkungen über den Titel commedia, den Dante gewählt hat, übergehen wir, um noch aus seinem Vorbericht (discorso preliminare) Einiges auszuheben, das uns bedeutender und wichtiger scheint. Rossetti geht von dem Gedanken aus, daß der erste Gesang als eine bloße Einleitung anzusehen sei. Diese Einleitung, meint er, enthalte Dinge, die zum Verständniß des ganzen Gedichts nothwendig seien, diese wolle er erklären. Zu diesem Zweck gibt er den Inhalt des ersten Gesangs an. Diesen wollen wir auslassen, dagegen vernehmen, was Rossetti über die poetische Person Virgil's, über die Thiere, deren Dante im ersten Gesange erwähnt, und über den Wald sagt.

Erſtes Capitel.

Ueber Dante's Virgil.

Alle Erklärer des Dichters, ſowohl die neueren, als die älteren, haben geſagt, Virgil ſei das Bild der Philoſophie. Dante (wir kürzen hier den der Zierlichkeit wegen weniger gedrängten Vortrag Roſſeni's ab) will aber unſtreitig nicht die Philoſophie im Allgemeinen, ſondern eine beſondere Art derſelben bezeichnen: ſonſt würden die Worte, in denen ſich Virgil im erſten Geſang kund giebt, viel Ueberflüſſiges enthalten, welches ohne alle Beziehung wäre*). Virgil ſagt, er ſei kein Körper (uomo), ſondern ein Schatten, ſeine Eltern ſeien Lombarden, Mantuaner geweſen, er ſei in einer beſtimmten Zeit geboren und habe zu einer

*) Risposemi: non uomo, uomo già fui,
E gli parenti miei furon Lombardi
E Mantovani per patria amendui.
Nacqui sub Julio, ancor che fosse tardi,
E vissi in Roma sotto il buon Augusto
Al tempo dei dei falsi e bugiardi.
Poeta fui e cantai di quel giusto
Figliuol di Anchise che venne da Troja
Poichè il superbo Ilion fu combusto.

andern beſtimmten Zeit gelebt und in einer ebenfalls genauer bezeichneten Religion: er ſei ein Dichter geweſen und habe einen gewiſſen Helden beſungen, der von einem angegebenen Orte nach einem gewiſſen Unfall hergekommen ſei. Alle dieſe Beſonderheiten werden offenbar abſichtlich und künſtlich angeführt und haben ohne allen Zweifel verborgene Bedeutung. Man bemerke, daß die Art, wie Dante die Hülfe Virgil's anruft, ausdrücklich ſo eingerichtet wird, damit Alles auf dieſe Weiſe einander entſpreche, denn ſonſt iſt es nicht ganz natürlich, daß einer, der ſo eben von einem grauſamen reißenden Thier bedroht wird, dem, an den er ſich wendet, um Beiſtand zu erhalten, zurufe: Hilf mir, magſt Du nun Körper oder Schatten ſein. Wäre dem nun wirklich alſo, dann müßte Virgil's Antwort die Erklärung alles deſſen enthalten, was Dante durch Virgil's Erſcheinung vorſtellen will. Wir wollen einmal annehmen, daß dieſes ſich ſo verhalte und darnach den Sinn der Worte unterſuchen. Warum ſagt er, daß er unter Julius Cäſar geboren ſei und unter Auguſtus in Rom gelebt habe? Als ob vor Julius Cäſar und vor Auguſtus keine Philoſophie in Rom geweſen wäre! Wer dürfte wagen, dies zu behaupten? Wie paßt es, daß er ſagt: Er wurde unter Julius Cäſar geboren? Dieſe Redensart gebraucht man, wenn

man von der Zeit redet, als Julius Cäsar Dictator war, Virgil wurde aber viel früher geboren. Warum setzt er ferner hinzu: Er wurde damals geboren, obgleich es spät war? Wir wollen zuerst bei diesen Ausdrücken stehen bleiben, die andern wollen wir hernach untersuchen. Virgil war allerdings ein ganz vorzüglicher Dichter, aber Dante selbst nennt an vielen Stellen Aristoteles den größten Philosophen, er bezeichnet sogar den Stagiriten stets durch den ihm vorzugsweise ertheilten Titel des Philosophen, Virgil nennt er dagegen immer nur den Dichter. Warum wählt er denn gerade den Letzten und nicht den Ersten zum Symbol der Philosophie? Aus folgenden Gründen:

Dante zeigt in seinem Buche von der Monarchie sehr ausführlich, daß das wichtigste Geschäft der Philosophie darin bestehe, die Lehre von einem obersten Leiter der menschlichen Gesellschaft zur Verhütung der Unordnungen recht klar zu machen, damit man zum Glück dieses irdischen Lebens durch Befolgung philosophischer Vorschriften, durch die Einrichtung unserer Handlungen nach der Regel des Verstandes und des Gewissens gelange*). Bald hernach setzt er hinzu,

*) Ad beatitudinem hujus vitae per philosophica documenta venimus secundum virtutes morales et intellectuales operando.

daß die Menſchen zu dieſem Zweck eines Kaiſers bedürften, damit das menſchliche Geſchlecht jenen*) Vorſchriften gemäß zuerſt zur zeitlichen Glückſeligkeit geführt werde. Julius Cäſar hatte die erſten Grundlagen des kaiſerlichen Reichs gelegt und Auguſtus erbaute auf dieſem Grunde nachher ein feſteres Gebäude; dieſe beſtimmte Art von Philoſophie war es daher, die unter Julius geboren wurde und unter Auguſtus in Rom lebte. Der Dichter ſetzt hinzu: Obgleich es ſpät war (ancor che fosse tarli), weil eine ſolche Philoſophie eigentlich hätte früher entſtehen ſollen, um die vielen inneren Unruhen, wie die der Gracchen, des Marius und Sylla u. ſ. w., zu verhindern. Wenn er dann hinzuſetzt, daß er in Rom lebte zur Zeit der falſchen, erlogenen Götter, ſo will er offenbar damit dunkel den Satz andeuten, den er nachher im Werke ſelbſt ausführlich und klar beweiſet, daß das Kaiſerreich ſchon vor Chriſti Geburt eingerichtet war und daher als ſolches durchaus von den Päpſten nicht abhängig ſein könne. Hierbei verweiſt Roſſetti auf den §. 13 des 3ten Buchs der Schrift von der Monarchie und fügt noch einiges Andere hinzu, das wir aus-

*) Propter quod opus fuit homini imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret.

laſſen. Er ſagt endlich: Cäſar alſo, inſofern er auftrat, um das Reich der Kaiſer zu gründen, war für Dante ein Bote der Gottheit und ein nach ewigem Rathſchluß erkorener Kaiſer. Der Dichter ſchrieb an Heinrich von Luxemburg: „Es ſtehet geſchrieben: Entſpringen wird aus herrlichem Stamme der trojaniſche Cäſar, deſſen Reich vom Ocean begränzt wird, deſſen Ruhm von den Sternen.“ Deutlicher noch, als an dieſer Stelle, ſpricht der Dichter ſeine Meinung aus im Gaſtmahle, wo er ſagt: Rom unter den ſieben Königen war wie unter Vormündern, die ſeine Erziehung leiteten: dann ward es Republik, als es durch Brutus von ſeinen Vormündern befreit war, und blieb während ſeines Jünglingsalters frei, bis Cäſar der erſte Herrſcher ward. Daraus ſchließt er, dies hätte nicht ſein dürfen, noch ſein können, wenn es nicht der ganz beſondere Zweck der Gottheit erfordert und ihr himmliſcher Einfluß veranlaßt hätte. Cäſar wird von ihm als ein Gerechter betrachtet, der von keiner andern Schuld befleckt war, als von der, daß er die Taufe nicht erhalten hatte; darum verſetzt er ihn auch in den Limbus unter die nicht getauften Tugendhaften, und zwar von allen dieſen deutlich unterſchieden. Das werden wir im vierten Geſange ſehen. Dante betrachtet es durchaus nicht als ein Verbrechen, daß ſich Cäſar

der Regierung ſeines Vaterlandes mit Gewalt bemächtigt hatte, denn er ſchreibt im Paradies mit ausdrücklichen Worten: „Daß Cäſar mit dem Willen der Römer die Macht hielt.“ Das Recht zur Oberherrſchaft heißt bei ihm ein Erbrecht, weil die juliſche Familie von Julus, des Aeneas Sohn, abſtammen wollte: es ward daher angeſehen, als wenn Julius im Rechte ſeiner Ahnen auf den Thron gerufen ward. Der Dichter ſagt daher auch: unter Julius, nicht: unter Cäſar; wahrſcheinlich, um die Abſtammung deſſelben anzudeuten und damit er ihn auf dieſe Weiſe für einen gebornen Kaiſer erklären könne, der im Himmel erkoren und auf Erden nur beſtätigt ward. Daraus geht dann auch hervor, warum er deſſen Mörder Brutus und Caſſius in die unterſte Hölle verſetzt hat. Er betrachtet ſie als Rebellen gegen die rechtmäßige Gewalt und noch dazu als Undankbare gegen den allgemeinen Wohlthäter des menſchlichen Geſchlechts.

Nach dieſen Betrachtungen iſt nicht ſchwer einzuſehen, warum Virgil gerade als Sänger des gerechten Sohns des Anchiſes erwähnt wird, der aus Troja kam und im höchſten der Himmel zum Vater der mächtigen Roma und ihres Reichs erkoren war, der Sänger jenes Sohns des Anchiſes, wie es im Paradieſe heißt, der aus Phrygien den Adler nach Italien

gebracht hat, welcher das Wappen der Cäsaren wurde und von Hand in Hand zu denen gelangte, die in der neuen Zeit den kaiserlichen Namen tragen. Aus allem diesem geht deutlich hervor, daß Virgil nicht das Bild der Philosophie im Allgemeinen ist, sondern einer bürgerlichen Weisheit, welche das Kaiserreich gründete und ordnete, einer Philosophie, die, im weitesten Sinne genommen, die menschliche Seele und das Herz durch Lehre und Zucht, durch Bildung des Verstandes und der Sitten leitet und lenkt und durch weise Regierung das menschliche Geschlecht bessert. Diese Philosophie ordnet den Staat durch die bürgerliche Verwaltung eines Einzigen, der über Allen, aber unter dem Gesetze ist. Um es mit Einem Worte zu sagen: der Dichter meint die Philosophie eines ghibellinischen Weisen, die Philosophie, über welche Dante sein Buch von der Monarchie schrieb. Man werfe mir nicht ein, daß Virgil, der diese Philosophie vorstellen soll, über seinen Beruf hinausgeht, wenn er Dante in die Hölle führt und mit ihm von den Dingen des andern Lebens redet, denn dieses Geschäft paßt ganz gut für die Philosophie, welche die Staaten hier auf der Erde einrichtet (wie er sich ausdrückt: secundum virtutes morales et intellectuales operando), und noch aus einem andern Grunde. Wir werden

auf dieſe Frage eine vollkommen genügende Antwort erſt dann geben, wenn wir zu ſeiner Zeit dieſen andern Grund berühren werden. Eine ſolche Philoſophie war für Dante lange Zeit ſtumm, ſie konnte ihm nur unverſtändlich reden, weil er als Weiſe geboren und erwachſen war und es bis über die Mitte ſeines Lebens hinaus blieb. Als er ſich endlich zu ihr bekannt hatte, ſtellte er ſie unter dem Bilde Virgil's vor, weil dieſer lateiniſche Dichter den erſten Gründer des Reichs (Aeneas) beſungen und zugleich mit dieſem den Stifter des Kaiſerthums (Cäſar), dabei aber zu dieſes Stifters Zeit geboren war und unter Auguſtus, der das Kaiſerreich befeſtigte, lebte. Jetzt müſſen wir noch unterſuchen, warum Virgil ſagt, daß ſeine Eltern Lombarden waren und Mantuaner ihrem Vaterlande nach. Es läßt ſich nicht läugnen, daß der Name Lombarden eigentlich dieſen Eltern nicht zukommen konnte, weil ſie ja viele Jahrhunderte früher gelebt hatten, ehe die Lombarden, welche dieſen Theil von Italien bewohnten und von denen jener Name herkam, das Land einnahmen. Vielleicht liegt auch hier eine geheime Anſpielung verborgen. Dante nennt den Herrn von Verona den großen Lombarden, der auf der Leiter trägt den heiligen Vogel (Paradies, canto XVII), das will ſagen, daß der Herr della Scala, damals Haupt und

Stütze der kaiſerlichen Partei, den Adler vor ſich hertragen ließ, als Wappen ſeiner Familie und als Wappen des kaiſerlichen Reichs. Die Lombardei war damals voller Ghibellinen, darum ſchrieb der Dichter in einem Briefe, worin er bei Heinrich's VII. Ankunft ſeine Freunde zur Ausſöhnung mit ihren Gegnern ermahnte: Söhne der Lombarden, legt ab die Grauſamkeit, die ihr ſo lange behauptet, ... verzeiht, verzeiht, ihr Theuerſten, die ihr mit mir ſo manches Unrecht erlitten habt. Dem Umſtande, daß jene Gegend Italiens voller Ghibellinen war, ſchreibt er es zu, daß ſie bei'm Reiche blieb, während die andern Gegenden, wo die Guelfen die Uebermacht hatten, ſich der kaiſerlichen Herrſchaft entzogen. Wir ſehen außerdem die Italiener tauſendmal in dem Gedicht mit dem Namen Lombarden bezeichnet, und das mehrentheils in der Bedeutung von Ghibellinen, und Virgil ſelbſt wird lombardiſch redend eingeführt in derſelben Beziehung. Mantua wurde in jener Zeit zu den lombardiſchen Städten gerechnet und war die Hauptfeſtung des Landes: darum mußte Dante die Lombardei und dieſe ihre Feſtung als die Wiege jenes Kaiſerreichs anſehen, deſſen Wiederaufblühen er zu ſehen wünſchte. Nur von dort und von keinem andern Lande her konnte für ihn das Reich wieder emporkommen. Dar-

aus wird nun von selbst klar, welche Verbindung zwischen allem dem und der Geburt jenes Virgil ist, der hier als Bild der Philosophie erscheint, die das Kaiserreich gegründet hat. Die Anspielung ist zwar allerdings ein wenig gesucht und versteckt*), doch ist sie einmal da, und die Eigenthümlichkeit des Dichters brachte es mit sich, daß er gern und oft dergleichen verborgene Anspielungen einmischte. Um ferner anzudeuten, daß jene vernünftige Liebe zur kaiserlichen Regierungsgewalt, welche, durch die Macht des Staats aufrecht erhalten, eine Zeitlang so lebendig und kräftig in Italien war, zu seiner Zeit gleichsam gänzlich erloschen sei, außer in der Lombardei, legt er Virgil die Worte in den Mund: Ich war einmal ein Mann, ich bin jetzt kein Mann mehr (non sono uomo ora, ma fui uomo un tempo). Die Worte entsprechen jenem Verse Virgil's, dessen Gebrauch wir alle kennen, dem Fuimus Troes. Auch pflegen wir, wenn uns das Schicksal ganz niedergeworfen hat, zu sagen: Wir waren Männer, jetzt sind wir Schatten. Jede Silbe, die der Dichter dem Virgil in den Mund legt, entdeckt uns, wenn wir sie richtig erwägen, entweder geradezu oder doch durch eine versteckte Beziehung irgend eine

*) Herr Rossetti sagt blos: alquanto recondita.

Anſpielung, welche uns berechtigt, zu behaupten, daß er das Bild jener neuen politiſchen Philoſophie iſt, welche Dante angenommen hatte.

Wir müſſen noch auf einen andern Umſtand aufmerkſam machen, wovon das Verſtändniß des ganzen Gedichts gewiſſermaßen abhängt. Dante wählte ſich zwei Führer auf ſeiner Reiſe, Virgil und Beatrix, und dieſe beiden Führer ſind von der Art, daß immer einer zur Erklärung des andern gebraucht werden kann. Wir wollen zuerſt die Erſcheinung der Beatrix zur Erklärung Virgil's gebrauchen, und man wird die Bedeutung deſſelben unmöglich verkennen können. Der Eine ſtellt die Wirkung einer guten Regierung durch Verbeſſerung des äußern Lebens und ſeiner Einrichtungen vor: die Andere iſt die Geſinnung, die den gebeſſerten Menſchen nach einem tugendhaften Leben zu ſeinem Schöpfer führt. Der Eine wirkt in der Geſellſchaft dasjenige, was eine vortreffliche Einrichtung des zeitlichen Lebens in der menſchlichen Geſellſchaft bewirken kann; die Andre thut das, was eine vortreffliche Lenkerin des geiſtlichen Lebens zu thun hat, oder mit Einem Worte, der Eine iſt die Staatsweisheit nach den Grundſätzen des Buchs von der Monarchie, die Andere die Religion nach den reinen Grundſätzen des Chriſtenthums. Virgil iſt das Bild

eines Kaiſers, der mit Weisheit ſeiner Regierung vorſteht, Beatrix das Bild eines Oberhauptes der Kirche, das der Heiligkeit ſeines Amts entſpricht, und beide zielen, wie Dante ſagt, auf zwei verſchiedne Arten von Glückſeligkeit. Das Glück des thätigen Lebens in dieſer Welt wird vorgeſtellt durch das irdiſche Paradies, welches auf der Höhe des Purgatoriums ſichtbar wird; das Glück des betrachtenden Lebens in einer andern Welt wird im himmliſchen Paradieſe beſchrieben. Der Menſch iſt demzufolge hienieden glücklich, ſo weit dieſes dem Menſchen, wie er ſein ſoll, ſeiner Natur nach zukommt, er iſt höchſt ſelig dort oben, wie es dem Gerechten in der Schrift verheißen wird. Daher kommt dann, daß Dante von den beiden Perſonen, deren Geſchäft er getrennt hat, den Virgil nur bis zum irdiſchen Paradieſe mitgehen läßt. Dieſer Führer mußte ihn nothwendigerweiſe von dem Augenblick an verlaſſen, als Beatrix ſeine Leitung übernahm, um ihn zum himmliſchen Paradieſe zu führen. Um durchaus keinen Zweifel an der Wahrheit des Geſagten übrig zu laſſen, wollen wir Dante ſelbſt darüber als Zeugen anführen und ganz einleuchtende Beweiſe theils aus dem Gaſtmahle, theils aus dem Buche von der Monarchie vernehmen. In dem Letztern heißt es im dritten Buche: Zweierlei Ziel hat alſo die Vorſehung an

Erden in ihrer unendlichen Weisheit vorgeſteckt, das Glück dieſes Lebens, welches in den tugendhaften Handlungen beruht und durch das Bild des irdiſchen Paradieſes ausgedrückt wird, und die Seligkeit eines ewigen Daſeins, welche im Genuß des Anſchauns der Gottheit beſteht, zu dem unſere eigene Tugend nicht gelangen kann, wenn ihr nicht ein göttliches Licht leuchtet. Das letztere wird durch den Ausdruck himmliſches Paradies verſinnlicht. Zu dieſen beiden Arten von Glück muß man auf verſchiedenen Wegen gelangen, weil das Ziel ganz verſchieden iſt. Zu dem Erſten gelangen wir durch philoſophiſche Beweiſe, wenn wir ihnen nur Gehör geben und der äußern und inneren Tugenden uns befleißigen, zu dem Andern durch geiſtliche Ermunterung, welche die menſchliche Vernunft überſteigt; dieſer folgen wir, wenn wir den religiöſen Pflichten oder den chriſtlichen Tugenden nachſtreben. Dazu bedurfte der Menſch einer doppelten Leitung u. ſ. w. *). An verſchiedenen Stellen des

*) Da das Folgende wörtlich daſſelbe iſt, was ſchon oben vorgekommen iſt, ſo ſetzen wir die lateiniſchen Worte hieher: Propter quod opus fuit homini duplici directivo, secundum duplicem finem: scilicet summo pontifice, qui secundum revelata humanum genus produceret ad vitam aeternam, et imperatore qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret.

Gaſtmahls wird das, was hier lateiniſch geſagt iſt, faſt mit denſelben Worten italieniſch ausgedrückt *). Die Seligkeit drückt Dante durch die Erſcheinung der Beatrix aus, von der er in ſeiner vita nuova lateiniſch ausruft: Nun erſchien mir meine ewige Wonne (apparuit jam beatitudo nostra); darum wird dann auch dieſe ſeine allegoriſche Geliebte dort von ihm eine Zerſtörerin aller Laſter genannt, was ſich auf die Hölle bezieht, und eine Königin der Tugend, was das Paradies angeht. Die reine Religion ſchafft die gute Regierung, und dieſe bereitet den Weg zum Himmel **). Darum reket Virgil, von Beatrix geſendet, ſehr oft von ihr und deutet auf ſie als auf das Ziel ſeiner Reiſe.

Die wenigen oben angeführten Worte geben einen kurzen Inbegriff des ganzen politiſch moraliſchen Sy-

*) L'umana natura non pure una beatitudine ha, ma due, siccome quella della vita civile e quella della contemplativa .... E conciossiacosachè quella che ha la beatitudine di governare non possa l'altra avere ..... noi potemo in questa vita avere due felicità secondo due diversi cammini buoni e ottimi che a ciò menano; l'una è la vita attiva e l'altra è la contemplativa, la quale (avvegnachè per l'attiva si pervegna a buona felicità) ne mena a ottima felicità e beatitudine. Queste due operazioni sono vie spedite e direttissime a menare alla somma beatitudine.

**) Im Buche de Monarchia ſagt er: Mortalis ista felicitas ad immortalem felicitatem ordinatur.

ſtems des Dichters, ich möchte ſagen, das Weſen und den Geiſt ſeines Gedichts. Er nennt mehr als einmal ſeine zwei Wegweiſer zwei Sonnen, weil ſie den Menſchen auf zwei verſchiedenen Straßen leiten, auf der zeitlichen und ewigen. „Sonne, die du jedes Auge, das getrübt iſt, geſund machſt," ſagt er zu Virgil, und als Sonne ſeiner Augen, als Sonne, die ihm mit Liebe die Bruſt wärmt, beſingt er Beatrix, und darauf bezieht ſich, was er im ſechszehnten Geſang des Purgatoriums über die erſten Zeiten der Chriſtenheit ſingt*). Wenn man dieſe Deutung des mantuaniſchen Sängers des Kaiſerreichs annimmt, ſo werden wir nicht bloß jede kleinſte Anſpielung in den vorher erwähnten Worten des Dichters, ſondern auch viele andere Stellen des Gedichts verſtehen, die ſich ohne dieſes weder verſtehen

*) Soleva Roma che 'l buon mondo feo
Due soli aver, che l'una e l'altra strada
Facén vedere e del mondo e di Deo.
L'un l'altro ha spento; ed è giunta la spada
Col pastorale; e l'uno e l'altro insieme,
Per viva forza mal convien che vada
Perocchè, giunti, l'un l'altro non teme:
Se non mi credi, pon mente alla spiga;
Che ogni erba si conosce per lo seme.
In' oggimai che la chiesa di Roma,
Per confondere in sè due reggimenti,
Cade nel fango, e sè brutta e la soma.

noch deuten laſſen. Wir wollen aus hundert Stellen, die wir wählen könnten, nur zwei ausſuchen. Zum Verſtändniß des Folgenden muß man ſich erinnern, daß nach Lucan im ſechſten Buch der Pharſalien Erichtho, die theſſaliſche Zauberin, um dem Sextus Pompejus, dem Sohne des großen Pompejus, über den Ausgang des Kriegs zwiſchen Cäſar und ſeinem Vater genügende Antwort geben zu können, den Schatten eines pompejaniſchen Soldaten, der todt auf dem Felde liegen geblieben war, aus der Hölle heraufrief, und daß dieſer mit Jammern die Niederlage des Pompejus, welche zur Errichtung des römiſchen Kaiſerreichs Gelegenheit gab, vorausſagte. Dante benutzt dies zu der Dichtung, daß dieſelbe Zauberin durch ihre mächtigen Beſchwörungen den Schatten Virgil's gezwungen habe, in die innere Höllenſtadt zu gehen und von dort in jenen tiefſten Abgrund hinabzuſteigen, wo Verräther beſtraft werden, um den Schatten jenes Soldaten zu holen, der dem Sohne des Pompejus die verlangte Antwort geben ſollte und zu dieſer Abſicht vorher in ſeinen entſeelten Leichnam zurückgebannt werden mußte. Wir wollen Virgil ſelbſt darüber hören, der im neunten Buche der Hölle erzählt: Es iſt wahr, ich bin ſchon einmal hier unten geweſen, als ich den beſchwörenden Formeln jener grauſamen Erichtho folgte, welche die

Seelen in tote Leiber zurückrief. Erst kürzlich war ich damals von meinem Leibe getrennt, als sie mich in die Stadt der Hölle hineintrieb, um einen Schatten aus dem Abgrund des Judas zu holen*). Hier wird man wahrscheinlich zwei Fragen aufwerfen, zuerst: warum bedient sich die Erichtho Virgil's und keines Andern? Antwort: weil dieser das Bild jener Weisheit ist, welche das Kaiserreich hervorgebracht hat. Welche Kunde bringt die Seele jenes Soldaten der Erichtho bei Lucan? daß Cäsar siegen würde. Der Ghibelline Alighieri mußte daher Virgil und niemand anders gebrauchen, um einen Sieg zu verkündigen, der das römische Reich hervorbringen sollte, welches Aeneas vorbereitet hatte und Cäsar gerade damals zu errichten im Begriff stand. Eine zweite Frage ist: warum ist der Schatten des pompejanischen Soldaten im Abgrund des Judas, wo die Verräther verweilen? aus demselben Grunde, warum auch Brutus und Cassius in

*) Die erste Frage, die man hier aufwerfen sollte, ist freilich, wie es möglich sei, daß Virgil's Seele, da er zu der Zeit noch nicht todt war, in den Abgrund der Verräther stieg, um die Seele jenes Soldaten zu holen? Auf diese Frage, die alle hiesigen Erklärer zur Verzweiflung gebracht hat, wollen wir ihrer Orts eine Antwort geben, welche jeden Widerspruch und Anachronismus, den man Dante Schuld gibt, entfernen wird.

tiefem Abgrunde des Judas ſich befänden, d. h. weil jener Soldat ein Feind Cäſar's geweſen und dieſer, nach Dante, von Gott geſendet war, um zum Heil aller Menſchen auf der Erde ein allgemeines Kaiſerreich zu gründen. Caſſius und Brutus und jener Pompejaner waren nach der Meinung des ghibelliniſchen Dichters Undankbare und Verräther am gemeinſchaftlichen Wohlthäter der ganzen Menſchheit u. ſ. w. Dieſes Beiſpiel aus dem neunten Geſange der Hölle wird durch ein anderes aus dem zehnten erläutert. Dante trifft hier den Schatten des Cavalcante Cavalcanti, den Vater ſeines Freundes Guido, der ihn fragt, warum ihn ſein Sohn auf jener Reiſe nicht begleite, und Dante erwidert: „Vielleicht, weil kein Guido den nicht geachtet, der dort meiner wartet und mich durch den Raum führt, den ohne Geleit zu durchwandern mir nicht vergönnt war.“ Der, welchen Guido nicht achtete, iſt Virgil, und dies hat großen Anſtoß gegeben, denn wie wollten dies diejenigen rechtfertigen, die entweder nur den Dichter der Aeneis oder nur das Bild der Philoſophie im Allgemeinen in Virgil ſahen? Wenn der Erſte hier verſtanden wurde, wie konnte Guido, ſelbſt ein guter Dichter, den vortrefflichen Dichter Virgil nicht achten und ehren? Wird die Philoſophie darunter verſtanden, ſo konnte der Phi-

leicht Guido unmöglich Virgil, das Bild der Philosophie, geringschätzen. Ganz anders ist es, wenn wir sagen: Der Weise Guido, der als Weise geboren wurde, als Weise lebte und als Weise starb, verschmähte den Virgil zu folgen, der die ghibellinische Weisheit verstellt. Darin liegt, daß Dante seinen Freund einlud, einen Entschluß zu ergreifen, den er aus Furcht, sich als einen Mann von wankelmüthigem Charakter zu zeigen, nicht ergreifen wollte. Daß dies sich so verhalte, läßt sich unwidersprechlich beweisen. Im sechsten Gesange heißt es: in Florenz sind zwei Männer Gerechte, aber ihnen will Keiner das Ohr leih'n. Viele Erklärer glaubten, unter diesen beiden hätte der Dichter sich selbst und seinen Freund Guido verstanden: dem ist nicht also. Er begrüßt in einer Canzone, die er nach Florenz schickt, erst jene beiden, dann redet er ganz offenbar von Guido, den er von der guelfischen Partei abzuziehen wünschte, und der aus Furcht vor Schande sich nicht dazu entschließen konnte. Die folgenden Worte der Canzone können unmöglich deutlicher sein: „Du, meine Canzone, gehe zu den Leuten in meinem heimischen Lande, die von Sünden am trinken, gehe zu ihnen, ehe du Anderen nahest, und grüße die Beiden, den Dritten versuche zu entfernen vor Allen zuerst vom Bunde mit den Verkehrten. Sage ihm, daß der Gute

mit dem Guten nie Krieg führt, sage ihm, daß der ein Thor ist, der aus Furcht vor Schande nicht von der Thorheit absteht*). Daß er aber Proselyten zu machen suchte, daß er für seine ghibellinische Partei Freunde gewinnen wollte, liegt in den folgenden Worten einer andern Canzone deutlich genug: „Wenn ein Ritter dich bittet, wenn er dich aufhält, dann seh' wohl zu, ob du ihn für deine Partei zu gewinnen im Stande bist. Wenn du das nicht kannst, dann gib ihn sogleich auf. Mit den Schlechten verweile du nimmer, nicht, wenn dort auch Geist oder Kunst ist, denn nie war es noch Weisheit, zu sein mit ihnen im Bunde**)!

*) Canzone, ai tre men rei di nostra terra
Te n'andrai, anzi che tu vadi altrove:
Li due saluta; e l'altro fa che prove
Di trarlo fuor di mala setta in pria.
Digli che il buon col buon non prende guerra,
Digli ch'è folle chi non si rimove,
Per tema di vergogna, da follia.

**) In der Canzone Io sento sì d'Amor la gran possanza. Die Worte sind:

Se cavalier t'invita o ti ritiene,
Spia se far lo puoi della tua setta,
E se non puoti, tosto lo abbandona:
Chè nel mal star, nè ad ingegno nè ad arte,
Chi non fu mai saver tener lor parte.

Zweites Capitel.

Von den Thieren.

§. 1. Allgemeine Deutung.

Drei Thiere sind es, welche Dante von der Höhe in das Thal zurückschrecken, ein Panther, eine Löwin, eine Wölfin: aber nur von der letztern befreit ihn Virgil, nur von dieser Wölfin rettet er und keineswegs von den beiden andern Thieren. Wir wollen zuerst von allen dreien zusammen reden und einzeln, dann erst wollen wir erklären, warum Virgil nur von der Wölfin spricht und der andern gar nicht erwähnt. Nesseni führt hierauf die Worte an, in welchen Dante die drei Thiere beschreibt. Diese Beschreibung lassen wir aus. Er fährt fort: Diese Thiere werden offenbar vom Dichter nach einer Stelle im Jeremias beschrieben, welche wörtlich übersetzt so lautet: „Ein Löwe, der aus dem Wald hervorkam, griff sie an, ein Wolf verheerte sie am Abend, ein Leopard steht wachsam an den Thoren ihrer Städte, und jeder, der herauskommt, wird von ihm zerrissen. Was Dante Partei

oder Panther nennt, wurden wir jetzt Leopard nennen, beide Thiere bilden zwei Familien derselben Gattung. Ist es nun nicht klar, daß unter jenen drei Thieren, welche Dante hindernen, den Hügel zu erklimmen, der, wie alle Ausleger richtig erklären, das Symbol der Tugend ist, die stets unruhige Republik Florenz, der ehrgeizige französische und der habsüchtige päpstliche Hof müssen verstanden werden? Was zuerst den Panther angeht, so muß man wissen, daß Dante nicht selten an gewissen Worten klebt, von denen er seine Allegorien herleitet. Diese Worte schienen diesmal die seines Lehrers Brunetto Latini gewesen zu sein. Dieser sagt im sechszigsten Capitel des vierten Buchs seines Tesoro: „Der Panther ist ein Thier, dessen Fell von kleinen weißen und schwarzen Flecken bunt ist.“ Florenz war damals in Weiße und Schwarze getheilt; darum stellt es Dante unter dem Bilde des Panthers vor, den er Pardel nennt, und er hatte seinen guten Grund, den letzten Namen vorzuziehen, wie wir unten zeigen wollen. Er redet vom Felle der Wölfin und Löwin gar nicht, weil er keine Bedeutung daher nehmen konnte, dagegen bot ihm das Fell des Panthers eine Allegorie. Dergleichen Anspielungen waren ganz im Geiste seines Jahrhunderts: darum nennt Dante da Majano, ein Freund unseres Dante Alighieri, seine

Nina: edler Panther*), vielleicht wegen der weißen Hautfarbe und der Schwärze des Haars. Demnach wird es nicht schwer sein, zu erklären, warum des Pardels fröhliches Fell dem Dante Ursache war freudiger Hoffnung. Er nennt die helle Farbe fröhlich, wie braun für eine traurige Farbe gilt. Die Partei der Weißen begünstigte Dante, die der Schwarzen haßte ihn: daher sagt er, daß das fröhliche Fell jenes Pardels oder die weiße Partei in Florenz, welche damals die Obergewalt hatte, ihm Ursache guter Hoffnung war. Um dies noch besser zu verstehen, muß man wissen, daß er die Kinder seiner undankbaren Flora braune oder dunkle, d. h. schwarze schilt. Er sagt in seiner Canzone**): „Die Verbannung, die über mich ver-

*) In dem Sonnett, das mit den Worten anfängt:

Cosi amorosa di nobilitate.

**) Aus der Canzone, welche beginnt: Tre donne intorno al cuor mi son venute. Die Verse sind:

L'esilio che m'è dato a onor mi tegno;
Che se giudizio, o forza di destino
Vuol pur che il mondo versi
I Bianchi fiori in Persi,
Cader co' buoni è pur di lode degno.

Dazu muß man noch sagen, daß Vanni Fucci, als er ihm im 24sten Gesange der Hölle das Unglück der Weißen verkündigt, hinzusetzt: Gesagt habe ich dies, damit dir Schmerzen erwachsen.

hängt wurde, achte ich für eine Ehre, denn wenn nach dem Beschluße der Gottheit oder durch Fügung des Schicksals die Welt soll wandeln weiße Blumen in schwarze, dann verdient es Lob, mit den Guten zu fallen." Der stolze Löwe findet sich im Wappen des französischen Hauses, und die Fürsten desselben wurden manchmal mit ihm verglichen. Karl von Anjou, als er Conradin hatte enthaupten lassen, setzte auf das Grab desselben die folgenden beiden Zeilen, die man noch auf der Porphyr-Urne jenes unglücklichen Prinzen in der Kirche bei Purgatorio am Markt in Neapel liest: „Der asturische Löwe faßte mit seinen Klauen den jungen Adler, nahm ihm die Federn und warf ihn ohne Kopf hin" *). Dante selbst nennt Karl von Valois, dessen Sendung in Florenz Ursache seiner Verbannung wurde, einen Löwen und setzt im sechsten Gesange diesen Löwen dem Reichsadler entgegen, indem er ihm droht, daß dieser mit seinen Krallen ihn fassen werde, mit denen er schon einen stolzeren Löwen gepackt hätte. Was die Wölfin angeht, so war diese immer das Wappen Roms; dies bedarf keiner Erklärung: wohl aber soll unten bemerkt werden, warum

*) [illegible]

Dante in der Wölfin die römische Curie, den Mittelpunkt der guelfischen Partei, vorgestellt hat.

§. 2. Besondere Deutung.

Wir übergehen, wie Herr Rossetti nachweiset, daß der Dichter auch an andern Stellen die Florentiner veränderlich, die französische Königsfamilie raubsüchtig, die Päpste habsüchtig schilt, daß Carl von Valois in dem Gedichte ein Löwe und Bonifaz VIII. ein Wolf genannt wird, und eilen mit Auslassung dessen, was uns zu ausführlich scheint, zu dem Satz, daß die Art, wie diese Thiere nach einander erscheinen, vollkommen historisch sei. Dante erfuhr die ersten Widerwärtigkeiten in Florenz und von den Florentinern: darum ist der Panter das erste Thier, welches sich ihm auf seinem Wege widersetzt, ihm nie vor den Augen wegzieht und ihn mehrmals in das Thal hinab treibt. Dies heißt mit andern Worten: weil der Dichter, wie er im dreiundzwanzigsten Gesange der Hölle sagt, immer dort blieb, wo er geboren und erzogen war, bis er, wie er sich im Gastmahl ausdrückt, den Gipfel des Lebens erreicht hatte, so mußten die Hindernisse eines wahrhaft tugendhaften Lebens, welche er antraf, und die Gelegenheiten, die ihn in die Streitigkeiten und Leidenschaften der Parteien verwickelten, sehr häufig sein.

Nachher wurde er durch französische Macht aus seinem Vaterlande verbannt, denn jene Macht bot Alles auf, um die Weißen, zu denen er gehörte, zu unterdrücken: darum ist der Löwe das zweite Thier, von dem es heißt, es sei ihm entgegen gekommen. Später ward er beständig von dem wolfischen Rom verfolgt: darum ist die Wölfin das dritte und grausigste Thier, das ihn angreift, ihn nie in Frieden läßt und ihm nicht erlaubt, seine Straße zu wandeln. Diese Allegorie der drei Thiere hängt mit Dante's ganzem moralischen System über die Sünden zusammen, worauf sein Plan der Vertheilung des Höllenraums beruht. Er theilt nämlich die Sünden in drei Classen, Unenthaltsamkeit, Bosheit und viehisches Laster (bestialità). Unter Unenthaltsamkeit versteht er, was wir Alle darunter verstehen, d. h. das Unvermögen, sich selbst zu zügeln und die natürlichen Triebe ungeregelter Begierden zu bändigen; unter Bosheit versteht er die absichtliche Begehung des Bösen, unter viehischem Laster den Zustand, wann uns das Böse zur Gewohnheit geworden ist und der Mensch gewissermaßen zu einem reißenden Thiere wird, welches wie Tiger und Geier absichtlich und systematisch auf anderer Menschen Verderben sinnt. Diese Eintheilung hat er aus der Ethik seines Aristoteles entlehnt. Wir übergehen hier wieder

einige Bemerkungen Roſſetti's über dieſe Eintheilung der Sünden, über Ariſtoteles und Boethius, welche von ihm abgehandelt werden, ehe er die Frage aufwirft, ob nicht Jedermann deutlich erkenne, daß Dante guten Grund hatte, diejenigen unter ſeinen Feinden, die ſich am ſtandhafteſten bemühten, ihm zu ſchaden, in drei reißende Thiere zu verwandeln? Er ſetzt hinzu: Wenn gleich der Dichter vom Wortlaut geleitet und von dem Wunſche, die Allegorie durchzuführen, auch einen Helden ſeines Gedichts in einen Jagdhund verwandelt, ſo ſucht er ihn doch dabei durch Eigenſchaften auszuzeichnen, die ihm wiedergeben, was ihm der Thiername entreißt. Er ſagt nämlich, jener Jagdhund werde ſich nähren von Weisheit, von Liebe, von Tugend, er werde Latiums Heil ſein. Jetzt iſt nur noch übrig zu erklären, warum Virgil den Dante bloß von der Wölfin befreit und nicht von den beiden andern reißenden Thieren. Die Erklärung dieſes Punkts wird uns Gelegenheit geben, das zu ergänzen, was wir von Virgil und von der Wölfin geſagt haben. Es wird ſich zeigen, daß der Eine das Bild des tugendhaften Ghibellinismus iſt, der Dante vom laſterhaften Guelfismus entfernet. Die Wölfin iſt das Bild des römiſchen Hofs: dieſer war der Mittelpunkt und das Leben der ganzen guelfiſchen Partei: die anderen Thiere,

nämlich die guelfiſche florentiniſche Republik, der guelfiſche franzöſiſche Hof ſind alſo bloße Anhängſel des Erſten und erhalten von ihm Anſtoß und Bewegung. Virgil, wenn es ihm gelang, Dante von der Wölfin oder dem Guelfismus zu entfernen, entzog ihn zugleich dem Pardel und dem Löwen, oder den beiden andern guelfiſchen Mächten. Um daher anzudeuten, daß dieſe mit der Wölfin verbunden ſeien, ſetzt er die Worte hinzu: Viel ſind der Thiere, mit denen ſie ſich begattet. Daher nimmt dann der Dichter Anlaß, den verderbenen römiſchen Hof mit der Hure der Offenbarung Johannis zu vergleichen, denn was von dieſer im neunzehnten Geſang der Hölle geſagt wird, daß ſie mit den Königen buhle, that damals Bonifaz mit ſeinem alten Genoſſen Philipp, und zwar zum Nachtheil der Ghibellinen und der Weißen. Dies wird ſehr gut durch eine Stelle aus Dino Compagni, der ein Genoſſe der Verbannung unſeres Dichters war, erläutert. „Die Ghibellinen, ſagt er, und die Weißen, welche nach Siena geflüchtet waren, wagten nicht, dort zu bleiben, wegen einer Prophezeihung, welche lautete: Die Wölfin buhlt (la lupa puttaneggia), und deshalb beſchloſſen ſie, nicht dort zu bleiben.“ Siena war damals Bonifazius ganz ergeben. Freilich nennt an einer andern Stelle Compagni die Stadt Siena

ſelbſt Wölfin, doch wird ſich weiter unten zeigen, daß dieſes unſern Beweis verſtärkt, ſtatt ihn zu ſchwächen. Virgil ſetzt nachher in ſeiner Rede hinzu: Dieſe Wölfin wird ſich noch ferner mit andern Thieren gatten, bis der Jagdhund erſcheint, der ſie jagend mit Schmerzen zum Tode bringt. Alle Erklärer haben in dieſem Jagdhund den eifrigen Ghibellinen, Can della Scala, Herrn von Verona, erkannt, der das Haupt der lombardiſchen Ligue gegen die guelfiſche oder päpſtliche Partei war. Daraus wird klar, warum jener Jagdhund die Wölfin jagend verfolgen ſoll. Uebrigens entſprang der Gedanke beider Thiere, die ſich wechſelſeitig verfolgen, in der Seele des Dichters aus den bloßen Namen der Partei und des Helden. Guelf iſt das deutſche Wolf, und Can gibt den Gedanken des Jagdhunds. Den Gedanken ſelbſt verfolgt übrigens Dante durch das ganze Gedicht, und zwar ſo, daß jedesmal, wenn er auf Guelfen und Ghibellinen unter dem Bilde von Thieren anſpielt, die Erſten Wölfe, die Zweiten Hunde ſind, eben wegen der natürlichen Feindſchaft zwiſchen Wölfen und Hunden. Wenn er z. B. ausdrücken will, daß Graf Ugolino und ſeine Söhne, lauter Guelfen, vom Erzbiſchof Ruggieri, der Seele der Ghibellinen, gedrückt und gekränkt wurden, ſo ſagt er: Der Wolf und ſeine jungen Wölfe wur-

den vom Erzbiſchof und ſeinen Hunden jagend verfolgt. Von Hunden läßt er im Walde der Hölle den Lano und ſeinen Genoſſen zerreißen, weil dieſe von den Ghibellinen in Arezzo in einem Hinterhalte getödtet wurden. Er ſagt im Paradies, daß die Blume, welche in Florenz gepflanzt wird, d. h. die Gulden (fiorini), aus dem Hirten einen Wolf gemacht habe. Vergleicht man damit Villani im ſechſten Capitel des achten Buchs, wo er ſagt, daß Papſt Bonifazius, obgleich aus einer ghibellinischen Familie, doch ein eifriger Guelfe wurde, weil dies ihn bereicherte und ihn in den Stand ſetzte, ſeine Verwandten zu bereichern, — da er ſich kein Gewiſſen daraus machte, ſich auf jede Art Geld zu verſchaffen, — ſo erkennt man ſogleich, daß die oben erwähnte Redensart Dante's bedeutet, jener Papſt ſei aus Habſucht Guelfe geworden. Wenn er die Päpſte alle Guelfen ſchelten will, ſo heißt er ſie in Kleidern der Hirten reißende Wölfe. Jener Ausdruck ward dem Dichter ſo geläufig, daß habſüchtig, Guelfe, Wolf bei ihm ſtets als gleichbedeutend gebraucht werden. So wird auch Pluto, der Gott des Reichthums, im ſechſten und ſiebenten Geſange der Hölle, wo man ihn mit Päpſten und Cardinälen zuſammen findet, von ihm verfluchter Wolf, furchtbarer Feind genannt, gleichſam

Guelfismus, großer Gegner des Ghibelliniomus. So sagt er auch im zweiundzwanzigsten Gesange des Paradieses, er habe geschlafen in seinem Schafstall feindlich den Wölfen, die ihn verheerten. Die Wölfe sind die guelfischen Florentiner, und vielleicht nennt er sich selbst ein Lamm, weil er Weißer war. Seine Manier und Kunst zeigt sich aber noch deutlicher dort, wo er im vierzehnten Gesang des Fegfeuers den Lauf des Arno beschreibt und sagt, der Fluß träfe zuerst die Spitzhunde und dann den unseligen Graben der Wölfe. Alle Erklärer hatten sehr gut gesehen, daß die Spitzhunde die Aretiner, die Wölfe die Florentiner sind, aber sie hatten den Grund der Benennung nicht errathen, der jetzt ganz deutlich ist, da die Stadt Arezzo ghibellinisch, Florenz guelfisch war.

Drittes Capitel.

Vom Walde.

Unter dem Walde verſteht er, nach meiner Meinung, ſeine roheren Zeitgenoſſen, eine Zeit, die durch den laſterhaften Guelfismus gewiſſermaßen verwildert war; unter Bäumen verſteht er die unwiſſenden Menſchen, die nur ein Pflanzenleben führen, unter Thieren die Grauſamen, die aus Bosheit ſchaden. Daß ſich dies ſo verhalte, ſoll im Folgenden nachgewieſen werden. Der Dichter ſpricht zu Ser Brunetto, als er ihm aufſtößt: Dort oben verirrte ich mich in einem Thale, noch ehe meines Lebens Zeit erfüllt war. Er nennt ferner das ganze Caſentiniſche ein unſeliges Thal, dem er (Purg. XV.) Schweine, Füchſe, Spitzhunde und Wölfe zu Bewohnern gibt; darum wird auch Cacciaguida (Parad. XVII.) ihm ſagen: er wäre in jenem Thale gekommen in ſchlechte, gottloſe Geſellſchaft. Auf gleiche Weiſe nennt er einen Theil von Italien ein Land voll ſchlechter Gewächſe, die man durch Anbau verbeſſert (Purg.). Er nennt in ſeinem

Buche de eloquentia vulgari Italien den italiſchen Wald und ſpricht im Gaſtmahl vom labyrinthiſchen Walde dieſes Lebens. Nicht Italien allein alſo, ſondern jeder Ort, wo das Leben verkehrt iſt, wird unter dem Ausdruck Wald und Thal verſtanden; darum nennt er im Purgatorium Florenz den verfluchten, unſeligen Graben der Wölfe, weil die Stadt und ihr Gebiet zu dem Lande gehört, wo das Leben verkehrt iſt; auch nennt er es in einer Canzone ein Land voll ſchädlicher Wurzeln. Die Geſchichte erzählt, daß Fulcieri de Calboli während ſeiner ſchlechten Verwaltung in Florenz viele Florentiner und unter ihnen Verbrecher und einfältige Menſchen umbringen ließ; Dante ſagt daher von ihm: Er ward ein Jäger jener Wölfe und tödtete ſie gleich reißenden Thieren, dann kam er blutig aus dem traurigen Walde und ließ dieſen in ſolcher Verfaſſung, daß er von der Zeit an in tauſend Jahren nicht wieder zum Wald wird. Das heißt: blutig durch das Tödten der Wölfe (der verwünſchten Kinder des Pardels, der mit der Wölfin vermählt ward) hieb er ſo viele Bäume jenes Waldes (unverſtändige Leute) um, daß dieſe Bäume nicht in tauſend Jahren wieder wachſen werden. Es ſcheint mir daher, daß unter dem reißenden Thier und unter den Bäumen die trotzigen, blutgierigen und zugleich die trägen und

unthätigen Florentiner verſtanden ſeien. Der Gedanke ward ihm von ſeinem Brunetto angegeben, der des Ariſtoteles Spuren folgend in ſeinem Teſoro ſagte: „Es gibt grauſame Menſchen, die es in allen ihren Handlungen ſind, ſie haben die Natur reißender Thiere ..... dieſe Gewaltthätigen ſind nur dem Namen nach, nicht in der That Menſchen. Wo iſt der Unterſchied, ob einer wirklich in ein wildes Thier verwandelt wird oder ob er das Aeußere eines Menſchen und die Natur eines reißenden Thiers hat? (lib. VI. c. 37. c. 44.)“ An einer andern Stelle hatte er geſchrieben: Man kann das Leben als ein vegetatives Vermögen betrachten, welches der Menſch mit den Bäumen und Pflanzen gemein hat, denn das Leben, ſo weit es ſich auf Wachsthum bezieht, haben alle Pflanzen wie der Menſch. Dante läßt ſich alſo in der oben angeführten Stelle nur von ſeinem geſtorbenen Lehrer wiederholen, was ihm dieſer im Leben geſagt hatte; er läßt ihn ſeine Mitbürger erſt geſchmackloſe Mehlbeeren, dann reißende fieſolaniſche Thiere nennen, er drückt einen Zweifel aus, ob unter jenen Bäumen, welche herbe Früchte hervorbringen, auf dem Miſte jener Thiere irgend eine gute Pflanze wachſe. Darum ſagt er: Mag das fieſolaniſche Vieh ſich bereiten die Streu von eignen Kräutern und nicht nehmen die

Pflanze vom Saamen der Römer, die dort blieben, als der Ort so arger Bosheit Sitz ward, wenn anders noch von diesem Saamen ein Rest auf ihrem Miste zurückblieb*). Wir wollen hier wieder einige Seiten übergehen und zum Schlusse eilen. Es heißt nämlich, nachdem Rossetti seine Erklärung von der Allegorie der Pflanzen und Thiere weiter durchgeführt hat: Nach Virgil findet sich vor dem Eingange in die Unterwelt ein Wald: er dichtet, daß die Sibylle den Aeneas jene schauderhafte Steige hinab führt, und beschreibt den Tartarus so genau, als wenn er dort gewesen wäre. Aus dieser Ursache nahm Dante ebenfalls an, daß ein Wald vor seiner Hölle sei, er wählte sich den Virgil selbst zum Führer, nicht blos, weil er ihm nachahmte, sondern weil Virgil sich in seinem Gedichte als den besten Kenner des Landes der Todten gezeigt hatte, und endlich, weil er auf diese Weise Anlaß zu den Anspielungen erhielt, deren wir jetzt erwähnen wollen. Das ganze Geheimniß Dante's ist

*) Faccian le bestie Fiesolano strame
Di lor medesme e non tocchin la pianta,
Se alcuna surge ancor in lor letame,
In cui riviva la sementa santa
Di que' Roman, che vi rimaser, quando
Fu fatto il nidio di malizia tanta.

daher, Allegorien zu gebrauchen, welche auf Metaphern beruhen, deren man ſich gewöhnlich zu bedienen pflegt, andere, die durch Gegenſatz von jenen abgeleitet werden, noch andere, die aus wiſſenſchaftlichen Theorien entſtanden ſind, manche, zu denen die Geſchichte Anlaß gibt, einige, die blos auf Aehnlichkeit des Lautes beruhen, und alle zuſammen durch claſſiſche Nachahmung vortrefflich durchzuführen. Wenn man dem Bilde das Original unterſchiebt, wenn man eine genaue Kenntniß der Schriftſteller hat, mit denen er beſonders vertraut war, erſt dann wird man in ſeiner Seele die leiſeſten Gedanken leſen und ihre Entſtehung und Entwickelung ſtufenweiſe verfolgen, dann erſt wird die divina commedia kein Räthſel mehr ſein. Ich würde verſuchen, die alte Meinung in Beziehung auf die Bedeutung Virgil's und der Thiere zu widerlegen, wenn ich nicht an faſt unzähligen Stellen die Abgeſchmacktheit der noch immer geltenden Erklärung der Allegorie Virgil's zeigen könnte; dies iſt mit den Thieren nicht der Fall, weil dieſe nicht mehr auf der Bühne erſcheinen werden. Ueber die Thiere will ich daher einige Worte ſagen. Faſt alle Erklärer des Gedichts hielten dafür, daß jene drei Thiere Symbole der drei Hauptlaſter ſeien, die den Menſchen in verſchiedenen Altern beherrſchen oder angreifen: die Wolluſt in der Jugend,

der Ehrgeiz im Mannesalter, die Habsucht im Greisenalter. Einige behaupten gar, diese Laster wären die des Dichters selbst, sie hätten ihn gehindert, tugendhaft zu werden. Als wenn Dante sich selbst auf die Weise verläumden wollte, daß er sich wollüstig, habsüchtig, ehrgeizig nenne, und was das Schlimmste ist, sich aller Laster zugleich in der Mitte seines Lebens anklage, da sie doch drei ganz verschiedenen Lebensperioden angehören! Einige andere Erklärer behaupten, die Thiere stellten die Hauptlaster des Menschen im Allgemeinen vor, und finden im Dante das Vorbild des Menschen im abstracten Sinne des Wortes. Gleich als wenn nur diese Laster allein und nicht noch viele andere und zwar zu gleicher Zeit, nicht blos das eine nach dem andern den Menschen bestürmten! Einige andere betrachten mit steter Verwandlung den Dichter bald als Dante, bald als den Menschen im Allgemeinen, je nachdem es ihnen für die Stelle, die sie gerade erklären wollen, am besten dient. Wir wollen daher hier gleich bestimmt und ausdrücklich erklären, daß vom ersten bis zum letzten Verse des ganzen Gedichts Dante nichts Anderes, als der immerwiederkehrende Ghibelline Dante Alighieri ist, erbittert über Florenz, Bonifazius VIII. und Philipp den Schönen. Niemals ist er der Mensch im Allgemeinen.

Ich bemerke zuerst, daß Dante die Entfernung zwiſchen den Sünden der Unenthaltſamkeit und der Bosheit, wie wir ſeiner Zeit ſehen werden, ungeheuer groß macht, und noch viel größer iſt nach ihm der Abſtand zwiſchen der Bosheit und der gänzlichen Thierheit (bestialità). Es iſt der Abſtand des erſten und letzten Schrittes auf der Laufbahn der Verſchlimmerung. Nach ihm iſt folglich die Entfernung zwiſchen der Unenthaltſamkeit und der Thierheit unendlich groß, und es leuchtet deutlich ein, daß er in eine ganz abgeſchmackte Inconſequenz verfallen wäre, wenn er Vergehen bloßer Unenthaltſamkeit, wie Unkeuſchheit und Habſucht, durch Thiere ſymboliſirt hätte. Will man in jenen Thieren Sünden der Unenthaltſamkeit und nicht der gänzlichen Verwilderung ſuchen, ſo heißt das den erſten und den letzten Ring der menſchlichen Schuld verwechſeln, oder vielmehr ganz offen eingeſtehen, daß man das moraliſche Syſtem Dante's entweder gar nicht verſtanden hat, oder Dante in ſeinem eignen Syſtem für inconſequent hält, und für ſo viel inconſequenter, je genauer die Weiſe, ſich durchaus ſchlechte Menſchen in Thiergeſtalt vorzuſtellen, mit dem ganzen Syſtem ſeiner Commedia übereintrifft, wie man aus dem, was wir kurz vorher geſagt haben, ſehen kann und ſpäter durch das ganze Gedicht hindurch beſtätigt

finden wird. Zweitens hat kein Naturforscher je dem Pardel oder dem Panther eine solche ausgezeichnete Wollüstigkeit zugeschrieben, wodurch dies Thier von andern Thieren unterschieden würde, wie das häufig mit dem Bock, dem Affen, dem Hahn, der Taube oder dem Sperling und einigen andern geschehen ist. In der That, unter allen den grundgelehrten Erklärern, die ihre Bücher mit tausenden von Citaten angefüllt haben, hat keiner den Muth gehabt, ein Zeugniß eines älteren oder neueren Schriftstellers über diese vorgebliche Schlüpfrigkeit des Pardels nachzuweisen, und das würde gewiß geschehen sein, wenn sie eins gefunden hätten. Drittens erwecken die Eigenschaften, welche Dante an dem Thiere geltend macht, eine Vorstellung von etwas ganz Anderem, als von Wollust. Leicht und gar sehr beweglich bezeichnet es jedem, der gesunde Unterscheidungskraft hat, Unbeständigkeit, und das gefleckte Fell oder das durch Flecken bunte Fell bringt gewissermaßen die Ursache vor Augen, aus welcher jene Unbeständigkeit herrührt. Hätte der Dichter auf seine eigne Auctorität hin dem Pardel dieses Laster als etwas ihm ganz besonders Zukommendes zuschreiben wollen, so hätte er dies wenigstens, wie beim Wolfe und Löwen geschehen ist, durch Andeutung solcher Eigenschaften thun müssen, in denen

man dies auf dieselbe Weise erkennte, wie man in den Eigenschaften der beiden andern Thiere den Ehrgeiz und die Habsucht seiner beiden Verfolger erkennt. Viertens muß ich bemerken, daß weder aus der Geschichte, noch aus dem Gedicht hervorgeht, daß Dante ehrgeizig und habsüchtig gewesen sei: er war im Gegentheil, wenn wir ihm glauben dürfen, völlig das Gegentheil davon. Wir wollen einige ungezweifelte Zeugnisse darüber anführen. Alle meine Uebel, alle meine Unbehaglichkeiten, sagt er, hatten ihren Ursprung in meiner für mich unglücklichen Wahl zum Priorat. Ich mochte vielleicht in Rücksicht auf Klugheit das Priorat nicht verdient haben, meiner Treue und meiner Jahre wegen war ich des Amtes nicht unwürdig. Einen andern seiner Briefe, den er bei Heinrich's Ankunft in Italien schrieb, überschreibt er: „Allen Völkern Italiens wünscht der demüthige Italiener Dante Alighieri von Florenz, der ohne seine Schuld verwiesen ist, Frieden." Außerdem, was er an hundert Stellen des Gedichts schreibt, schilt er die Habsüchtigen in seinem Gastmahl sehr heftig, nennt sie verruchte Habsüchtige, nennt die Reichthümer verrucht und mit verstärkten Gründen beweiset er an andern Stellen, daß Reichthümer höchst verächtlich sind. Man kann ihm dabei nicht vorwerfen, daß er

wie Seneca bei goldenen Leuchtern das Lob der Armuth ſchrieb, denn es mangelte dem armen Verbannten oft am Allernothwendigſten. Er ſchreibt von ſich ſelbſt: Mich drängt Geldmangel (urget me rei familiaris angustia). Es iſt ſo anerkannt, daß Dante nicht habſüchtig war, daß einer von denen, welche anders, als wir erklären, ſich ſelbſt fragt: Wenn aber Dante nie habſüchtig geweſen iſt, wie kann ihm doch die Wölfin das Erklimmen des ſchönen Berges ſtreitig machen? Er fand keine Antwort darauf und nahm ſeine Zuflucht zu dem Menſchen im Allgemeinen, wovon wir oben redeten. Wollüſtig war Dante ebenſowenig: jener Pardel iſt aber auch ganz etwas Anderes, als Wolluſt, und wir wollen jetzt ſehen, was er iſt. Fünftens bemerke ich noch, daß der Pardel, der ſich zuerſt ihm in den Weg ſtellt, nicht vor ſeinem Antlitz hinweggeht, ſondern ſtets ſein Erſteigen des Hügels zu hindern fortfährt und ihn in die Tiefe zurückdrängt. Erſt nach einiger Zeit und zwar in dem Augenblick, als die lichte Farbe jenes Thieres Hoffnung in ihm erweckt hatte, erſchienen der Löwe und die Wölfin gegen ihn, und das zwar zu Einer und derſelben Zeit. Wären nun dieſe Thiere Symbole von Laſtern, nicht aber von Laſterhaften, dann würde dieſes bedeuten, daß, nachdem er von Wolluſt lange gelitten,

ihn endlich gegen die Mitte ſeines Lebens gleichſam in inniger Vereinigung Habſucht und Ehrgeiz getrieben hätten. Daß dies abgeſchmackt ſei, ſieht jeder leicht. Erklärt man dagegen, daß Dante, nachdem er von ſeinem unruhigen Vaterlande Florenz beſtändige Widerſetzung erfahren hatte, in dem Augenblicke, als er mit der Gunſt des Himmels und der weißen Partei die Verbeſſerung ſeines Lebens zu vollenden hoffte, von Bonifazius und Philipp, welche damals verbündet waren, verfolgt ward, dann wird man erkennen, daß Vernunft und Gedicht zuſammenſtimmen, und die Geſchichte wird hundert Siegel auf das ſetzen, was Vernunft und Gedicht in dieſer Beziehung ſagen. Sechſtens bemerke ich, daß Virgil den Dichter nur von der Wölfin allein entfernt und von den beiden andern Thieren gar nicht redet. Wäre nun das Eine ein Bild der Habſucht, das Andere der Philoſophie, ſo hieße dies, daß Dante wollüſtig, ehrgeizig, habſüchtig zu gleicher Zeit und, die Philoſophie nicht kennend bis zur Mitte ſeines Lebens (denn vor dieſer Zeit traf er ja Virgil nicht an), endlich durch Hülfe derſelben allein von der Habſucht befreit ward und nicht von den beiden andern Laſtern. Ich weiß nicht, wer ſich mit dieſer Erklärung begnügen kann. Erklärt man dagegen, daß der verſtändige Ghibellinismus ihn, als er

die Mitte des Lebens erreicht hatte, vom laſterhaften Guelfismus befreite, der ihn verfolgte und deſſen Mittelpunkt und Abbild der römiſche Hof war, und daß er auf dieſe Weiſe von allen Guelfen entfernt ward, dann wird dadurch Alles recht handgreiflich gemacht, und man wird einſehen, was Virgil ſagen will, wenn er zu Dante ſpricht: „Ich entzog dich jenem Thiere, das dir den kürzeſten Weg zum Erſteigen des freundlichen Berges geraubt.“ Siebentens bemerke ich noch, daß der mantuaniſche Sänger dem ihm folgenden Dante ankündigt, daß er einen Jagdhund, das heißt den Can Grande, wie Alle erklären, ſehen werde, „der das Heil des niedern Italiens ſein wird, für welches ſtarben an Wunden Turnus, Camilla, Eurvalus und Niſus, und welcher tödten wird durch Schmerzen die Wölfin, die er einſt aus jeglicher Stadt heraustreibt.“ Wäre nun die Wölfin nichts Anderes, als ein Sinnbild der menſchlichen Habſucht, was in aller Welt könnte dann der Satz heißen, daß Can Grande, Herr von Verona, die Habſucht aus der menſchlichen Seele vertilgen werde! Geſetzt aber, die Wölfin wäre auch das Bild der Habſucht des Dante, was würde es heißen: Can Grande wird unter Schmerzen tödten die Habſucht Dante's! Wie wird er das anfangen? wird er ihm helfen oder wird er ihm Hülfe verſagen? Im letztern Fall würde

ja ſtatt der Habſucht Dante ſelbſt Hungers geſtorben ſein, im erſteren wäre es noch ſchlimmer, denn wenn ſein Schützer ihn reichlich unterſtützt hätte, ſo hätte er ja die Habſucht, die man in ihm vorausſetzt, nicht getödtet, ſondern genährt, da er wohl wiſſen mußte, „daß ſie nach dem Freſſen viel mehr Hunger hat, als vorher.“ Wenn man dagegen annimmt, daß jene Wölfin den päpſtlichen Guelfismus vorſtellt, dann heißt jene Stelle: Can Grande, das Haupt der ghibelliniſchen Verbindung, wird der Retter des Theiles von Italien werden, für welchen jene virgilianiſchen Helden ſtarben, oder mit andern Worten, er wird Latium dadurch erretten, daß er es dem Papſte abnimmt und es dem Kaiſer wiedergibt, und wird vor Schmerz tödten den habſüchtigen Guelfismus, den er aus jeder Stadt Latiums, einer Landſchaft, die dem Reiche angehört, treiben wird. Virgil, um Dante den Verfolgungen der Wölfin zu entziehen, ſchlägt ihm vor, ihn eine zwar lange, doch ganz ſichere Straße zu führen, und auf dieſer Reiſe verſpricht er ihm zunächſt die Hölle zu zeigen.

Um unſern Leſern eine Vorſtellung zu geben, wie ſich in dieſer neuen Ausgabe die Erklärung des Einzelnen, zu den oben angeführten Einleitungen verhalte, wollen wir die umſchreibende Erklärung des erſten Ge-

ſangs der Hölle, wie ſie Roſſetti gegeben hat, als Anhang beifügen. Wir bemerken dabei gelegentlich, daß Roſſetti hinter jedem Geſange des Inferno das, was er in den Noten und Excurſen vorgetragen hat, auf dieſelbe Weiſe, wie bei dem erſten Geſang, in eine kurze Ueberſicht bringt.

Hölle. — Erſter Geſang. — In der Mitte der Reiſe unſeres Lebens (im 35ſten Jahre, der Hälfte von 70) fand ſich Dante in einem dunkeln Walde (in einem Jahrhundert, das aus Unwiſſenheit laſterhaft war), und zwar nicht durch ſeine eigene Schuld, ſondern weil ſeine Zeitgenoſſen alle vom rechten Wege verirrt waren. Gern würde er erzählen, von welcher Art der Wald war, aber er fühlt, daß die Erwähnung des wilden, rauhen und ſtarrenden Waldes (ſeiner ungebildeten Zeitgenoſſen, welche ſchuldig ſind an allem Uebel und gleichwohl feſt an ihren ſchlechten Gewohnheiten kleben) in ihm auf's neue Furcht erweckt durch die Erinnerung, die für ihn hart und ſchmerzhaft, ja ſo hart und herbe iſt, daß der Tod nur wenig herber. Wie er aber bedenkt, daß dieſe Erwähnung vielleicht vielen Menſchen nützlich und nöthig ſein kann, um ſich eine Lehre daraus zu nehmen, ſo entſchließt er ſich, ſeinem Schauder zum Trotz, das Ueble zu er-

zählen, was er dort antraf, um auch von dem Guten handeln zu können, das ihm auf dieſe Weiſe zu Theil ward. Er weiß nicht zu berichten, wie er in den Wald hineinkam, denn er wurde durch das ſchlechte Beiſpiel ſeiner Zeitgenoſſen bewogen, ſich unter ſie zu miſchen, zu einer Zeit, als die noch nicht genug entwickelte Vernunft in ihm ſchlummerte. Als er in reiferem Alter an den Fuß eines Hügels gelangte (nämlich der Tugend), wo das Thal (der Laſter) ein Ende hatte, wo ihm bangte, er möchte ſich ganz verlieren, ſo ſchaute er hinauf und ſah die obere Spitze des Hügels von den Strahlen derjenigen Sonne (des Symbols der Vernunft) ganz erleuchtet, welche dem Menſchen auf jedem Wege Licht gibt, der zum Gipfel führt. Es begann dann jene Furcht ſich ein wenig zu verlieren, welche ihm alles Blut in's Herz zuſammengedrängt hatte, zur Zeit, als er noch in der Unwiſſenheit war, die alle ſeine Mühſal veranlaßte. Wie der, welcher mit keuchender Bruſt aus dem ſtürmiſchen Meere an's Ufer gelangt iſt, ſich wieder zum Waſſer hinwendet und hinſchaut, ſo wendete ſeine Seele, welche gleichſam noch auf der Flucht aus jenem Thale war, ſich zurück, um noch einmal den Weg zu betrachten, der immer den Menſchen zum Verderben und zum (ewigen) Tode führt. Als er ein wenig Herz gefaßt

hatte, betrat er wieder seinen Weg über jene einsame Anhöhe und stieg allmählig hinan. Und sieh'! gleich da, wo das Steigen begann, kam ihm leicht und schnell ein Pardel entgegen, an seinem gefleckten Felle erkennbar (Bild der unruhigen Stadt Florenz, die in die Parteiung der Weißen und Schwarzen getheilt war). Dieser Pardel wich nicht vor seinen Augen hinweg, sondern war ihm auf seinem Wege so hinderlich, daß er mehrmals von ihm in das Thal zurückgedrängt wurde. Die Zeit, in welcher dieses geschah, war des Morgens ganz früh (am Charfreitag 1300), und die Sonne erhob sich über den Horizont mit den Sternen des Widders, in welchen sie ihren Stand hatte, als die göttliche Liebe die große Maschine der Himmel zum erstenmal so in Bewegung setzte, daß die Sonne und die Sterne und alles Schöne, das im Raume der Himmel begriffen ist, seinen Kreislauf begann. Viele Dinge gaben Dante damals Veranlassung, guter Hoffnung zu sein, daß er mit besserem Grundsatz und besserem Glück sein Leben umwandeln werde. Diese Dinge waren die Frühstunde des Tags (zugleich Erneuerung des Tags und Zeit der ersten Schöpfung), der Tag selbst (Charfreitag, die Zeit der Erlösung), die liebliche Jahreszeit des Frühlings (des Jahrs 1300), Epoche des Jubiläums, gleichsam Erneuerung des

Jahrs, Anfang eines neuen Jahrhunderts, Zeit des Ablasses und der allgemeinen Sündenvergebung), ja selbst die weißen oder bunten Flecken der Haut jenes schnellen und gewandten reißenden Thiers (die Partei der Weißen, welche ihn begünstigte) erweckten diese Hoffnung; aber die Hoffnung war nicht so stark, daß ihm nicht die Erscheinung eines Löwen, die sich ihm zeigte, Furcht eingeflößt hätte. Dieser Löwe schien auf ihn zuzukommen mit stolz erhobenem Haupte und rasendem Hunger, mit so drohender Geberde, daß es schien, als bebte vor ihm (dem Bilde des ehrgeizigen französischen Hofes) selbst die Luft. Er sah auch noch eine Wölfin, die wegen ihrer Magerkeit schien voll jeglicher Begierde des Verschlingens, wodurch sie gar viele Leute zu einem betrübten Leben gebracht hatte (das Bild des gierigen päpstlichen Hofes jener Zeit, des Mittelpunkts der guelfischen Partei). Die Wölfin besonders erweckte durch die Furcht, welche sie durch ihren schauderhaften Anblick über ihn verbreitete, ein solches Zittern und Beben in seinen Gliedern, daß er die Hoffnung verlor, die Höhe jenes Bergs zu erreichen. Gleich wie der, welcher irgend ein Ding mit Begierde erwirbt und dann, wann die Zeit kommt, daß er es wieder verlieren muß, traurig und betrübt wird, auf welchen neuen Gegenstand er auch immer seine Gedanken wen-

den mag: ſo beraubte ihn auch jenes wilde Thier alles Friedens der Seele, als es ihn um die Frucht aller Schritte brachte, die er am Hügel hinauf gemacht hatte. Es kam ihm entgegen und drängte ihn nach und nach in das Thal hinab, wo die Sonne nicht leuchtet (in die Laſter, wo die Vernunft verſtummt). Während er immer tiefer hinabgleitend hinunter kam zur Kluft, erſchien ihm ein Menſch (um tuto), der von langem Schweigen heiſer ſchien. (Dies war Virgil, das Bild der das Reich ordnenden Weisheit, welche in Dante, einem gebornen Guelfen, lange ſtumm geweſen war.) Als Dante dieſe Geſtalt auf jenem von Allen verlaſſenen Wege erblickte, rief er ihr zu: Wer du auch immer ſein magſt, Schatten eines Geſtorbenen oder lebendiger Menſch, habe Erbarmen mit mir! Jener erwiderte: Ich bin jetzt kein lebendiger Menſch, ich war es aber einmal: meine Eltern waren aus dem Theile Italiens, der jetzt Lombardei genannt wird, und beide waren in Mantua geboren. Ich war ein Dichter und beſang den Urſprung jenes Reichs, das von jenem gerechten Sohn des Anchiſes, der aus Troja kam, vom Aeneas herrührt und in Latium errichtet ward, nachdem das ſtolze Ilium verbrannt war. Ich wurde unter Julius geboren, obgleich dies eigentlich zu ſpät war (ich hätte früher geboren werden müſſen, um ſo

vielen innern Kriegen zuvorzukommen, welche die Republik beunruhigten), und lebte in Rom unter dem guten Augustus zur Zeit der falschen, erlogenen Götter. (Diese Regierungsweisheit ward geboren unter Julius Cäsar und lebte unter Augustus, ehe noch die christliche Religion und das Papstthum eingeführt waren.) Aber du, warum gehst du in jenes Thal (der Laster), welches dir so viel Angst verursacht hat? warum gehst du nicht den erfreulichen Hügel hinauf, der Ursache und Anfang jener Freude ist, der nichts gebricht, um vollkommen zu sein? Dante, beschämt, daß er Gueise gewesen sei, und überrascht, in dem Augenblick, wo er in das Thal zurückging, erwiederte mit demüthig gebeugter Stirne: So bist du jener Virgil, der als Quelle der Beredsamkeit einen so reichen Strom der Rede ausgießt? O Ehre und Licht der anderen Dichter, laß' mir bei dir als Verdienst gelten meine große Liebe zu dir und das einzige Studium, mit dem ich dein Buch vom Anfang bis zum Ende durchlesen und seine Schönheiten aufgesucht habe! Willst du wissen, warum ich in jenes Thal zurückgehe? schau dort das Thier, um dessentwillen ich mich zurückgewendet. Hilf mir und vertheidige mich dagegen, berühmter Weiser, denn der Schauer jenes Thieres macht mein Blut erstarren. Als Virgil ihn weinen sah, sprach er: Du mußt eine

andere Reise beginnen, wenn du dich von diesem wilden und wüsten Ort entfernen willst. Das Thier, gegen welches du mich um Erbarmen anrufst, läßt Niemanden diesen Weg (den der Tugend) wandeln, sondern schafft solche Hindernis, daß sie jeden in das Thal (der Laster) zurücktreibt; so wird es Ursache des (ewigen) Todes. Das Thier hat eine so bösartige und grausame Natur, daß es seine Begierde nie völlig stillt und nach dem Fressen mehr Hunger hat, als vorher. Jetzt ist dies Thier mit dem Löwen vermählt, es sind aber der Thiere viele, mit denen es sich gattet, und es werden ihrer noch mehr sein, bis der Jagdhund erscheint, der ihm unter Schmerzen und Verdruß den Tod bringt (Bild des Can Grande della Scala, des Ghibellinen, des Feindes der guelfischen Partei). Dieser geheimnißvoll verkündete Jagdhund wird nicht suchen seinen Hunger zu stillen mit Eroberung von Ländern und Provinzen (wie jener Löwe), noch mit Erwerbung von Reichthümern (wie jene Wölfin), wohl aber durch Erwerbung von Weisheit (durch gute Regierung), durch Liebe (der regierten Völker) und durch Tugend (um derentwillen er geliebt sein wird). Seine Herrschaft wird sich erstrecken von Feltro bis Feltro (nach der Weissagung des Michael Scotto über die Scaligeri). Dieser wird das Heil sein von jenem

Latium, dem niedrigen Theile von Italien, für welches, nach Virgil's Dichtung, Euryalus und Nisus von Seiten der Trojaner, von den Rutulern Camilla und Turnus im blutigen Kampfe gefallen. Dieser Jagdhund wird die Wölfin aus allen Städten von Latium treiben, bis er sie in die Hölle zurückgetrieben, aus welcher sie Lucifer zuerst herausgesendet hat, damit das menschliche Geschlecht auf gleiche Weise, wie er, untergienge. Darum denke und erkenne ich zu deinem Besten, daß du mir folgest, und ich will dein Führer sein, will dich von hier wegführen und dich an einen Ort bringen, der in Ewigkeit dauern wird, an einen Ort, wo du das laute Schreien der Verzweifelnden vernehmen wirst und jene Seelen schauen, die schon in der alten Zeit ganz verloren waren und jetzt in solchem Schmerz sind, daß jede sich den zweiten Tod wünscht, d. h. den Tod der Seele selbst, wodurch diese der großen Schmerzenledig würde. Dann wirst du auch diejenigen schauen, die im Feuer zufrieden sind, weil sie vermöge dieser Reinigung einst, so spät es auch immer sein mag, zu den Seligen zu kommen hoffen. Willst du nachher zu diesen Seligen emporsteigen, dann wird, um dich dahin zu führen, eine würdigere Seele auserkoren werden, und ich lasse dich bei meinem Scheiden bei dieser. Jener Herrscher, der

oben regieret, will nicht, daß man durch mich zu seiner Stadt gelange, weil ich seinen Gesetzen nicht gehorcht habe. Die Gottheit herrscht zwar überall, dort allein aber gilt keine andere Gewalt neben der ihrigen, dort ist ihr eigentlicher Sitz, dort ihr erhabener Thron; o selig der, den sie auserwählt hat, um dort zu wohnen! Darauf erwiederte Dante dem Virgil: O Dichter, im Namen des Gottes, dem du nicht, wie du gesagt hast, ungehorsam warst, sondern den du nur nicht kanntest, flehe ich dich, damit ich dem Uebel des Lasters und dem Aergeren der Strafe entgehe, daß du mich dahin führest, wohin du mich zu führen versprochen hast, auf daß ich Sanct Peter's Thor sehe und die Leute, die du mir als so traurig beschrieben hast. Dann ging Dante voran, und Virgil folgte.

Die Gelegenheit dieser Auszüge aus Rossetti's Buch scheint uns sehr passend, um neben dem Werke des Italieners auch den Abdruck von Dante's Briefen, den ein deutscher Gelehrter veranstaltet hat, zur Kenntniß des Publicums zu bringen.

Unsere Leser werden bemerkt haben, wie oft Rossetti von Dante's Briefen Gebrauch macht; diese waren aber bis dahin noch nie gesammelt, nicht einmal einzeln correct abgedruckt worden. Es war daher ein

glückliches Zusammentreffen, daß in demselben Jahre, in welchem Rossetti seine Ausgabe der divina commedia in London drucken ließ, ein deutscher Gelehrter, Herr Prof. der Rechte, Dr. Carl Witte, in Italien eine kritische Vergleichung der Abschriften der Briefe und eine vollständige Sammlung derselben veranstaltete. Wir begnügen uns, die Aufmerksamkeit unserer Leser blos auf die Briefe selbst zu richten, ohne uns in eine genaue Würdigung des kritischen Verdienstes einzulassen. Das Buch hat den Titel: Dantis Alighieri epistolae quae exstant. Cum notis Caroli Witte, Athenaei Veneti et academiarum Hyperboreo-Romanae, Florimontanae, quae Vibone Valentia, Sepultorum, quae Volaterris floret etc. etc. socii. Patavii sub signo Minervae MDCCCXXVII. (Vratislaviae apud edit.) 108 Seiten gr. 8. Die Nachricht von der Vergleichung und Verbesserung der Lesarten, die historischen Bemerkungen über dasjenige, was früher für diese Briefe geschehen ist, die Anzeige, wo sich Abschriften finden und wo die Briefe vorher gedruckt waren, hat Herr Witte nicht in einem allgemeinen Bericht zusammengefaßt ertheilt*). Er hat jedem

*) Nach einer uns von Herrn Witte mündlich gegebenen Notiz bereitet er, der eben auf der Rückreise von einem neuen Besuch Italiens ist, eine neue Schrift.

Briefe oder jeder Zeile, die er für Fragment eines verlornen Briefs hält, eine ausführliche Erklärung und Erzählung vorangeschickt, welche unsere Leser bei ihm selbst nachlesen mögen: wir wollen blos auf den Inhalt einiger Briefe dieser Sammlung aufmerksam machen, da sich von der Form nicht reden läßt. Von den drei ersten Briefen wissen wir gar nichts, und was der Herausgeber unter der Aufschrift *vierter Brief* drucken läßt, wird er nach reiflicher Ueberlegung wohl selbst nicht für ächt halten. Interessant ist es indessen immer, das Fragment eines untergeschobenen Schreibens neben den ächten zu besitzen. Der fünfte Brief ist der bei Gelegenheit von Heinrich's VII. Zug geschriebene in italienischer Sprache, den Lazzeri bekannt gemacht und dessen Rossetti sehr oft gedacht hat. Dieser Brief ist überschrieben: Der florentinische Italiener Dante Alighieri von Florenz, der aus seiner Stadt unverdient verbannt ist, entbietet den Königen allen (Robert von Neapel und Friedrich von Sicilien), den Senatoren von Rom, den Herzogen, Markgrafen, Grafen und allem Volke Gruß und Frieden. Wir wollen, weil Rossetti im Leben Dante's viel Bedeutung auf diesen Brief legt, und um unsern Lesern zu zeigen, warum Heinrich VII. auch in der divina commedia eine so bedeutende Rolle erhält, nur den An-

sang hersetzen. „Schaut," ruft er, „es beginnt die ersehnte Zeit, in welcher sich erheben der Tröstung und des Friedens Zeichen! Ja wahrlich! ein neuer Tag beginnt auszugießen seinen Lichtglanz, er zeigt uns im Osten eine Morgenröthe, die das Dunkel des langen Leidens erhellet! Der Glanz des erleuchteten Himmels erhebt durch seine tröstende Klarheit das Herz aller Völker zum Vertrauen auf die erfreuenden Zeichen. Wir, die wir lange in der Wüste verweilten, werden endlich die ersehnte Freude erblicken, denn die Frieden bringende Sonne wird aufgehen, und die Gerechtigkeit, welche am Ende des langsamen Zurückgehens ganz verdunkelt war, wird alsbald wiederum grünen, wenn der Glanz dieses Tages erscheinet. Die, so hungert, und die, welche zu trinken verlangen, werden sich sättigen in den Strahlen seines Lichts, und die, welche Ungerechtigkeiten lieben, werden vom Antlitze dessen beschämt sein, der dann in seinem vollen Lichte glänzt. Ja wahrlich! der Löwe von Juda neigte seiner Barmherzigkeit Ohren, er fühlte Erbarmen bei'm Stöhnen der Welt, die zum Kerker geworden, er erweckte einen zweiten Moses, welcher frei machen wird sein Volk vom Drucke Aegyptens und es führen wird in ein Land, wo Milch fleußt und Honig. — Italia jauchze, vorher des Erbarmens würdig, nun in der ganzen

Welt beneidet, selbst von des Orients Völkern, denn dein Bräutigam, die Freude des Jahrhunderts, der Verherrlicher deines Volks, der freundliche Fürst Heinrich, der herrliche Mehrer des Reichs, dein Kaiser schikket sich an zu der Hochzeit mit dir zu kommen! Trockne, Schönste, deine Thränen und lege ab alle Gebärde der Traurigkeit, denn derjenige ist nahe, der dich befreien wird aus dem Kerker der Bösen, welcher, treffend mit der Schneide des Schwertes, alle Uebelthäter vernichten wird und seinen Weinberg übergeben andern Arbeitern, die ihm zur Zeit der Ernte geben werden der Gerechtigkeit Frucht! — — — — O aus longobardischem Blute Entsprossene, entsagt der Grausamkeit, die ihr so lange geübt habt, und wenn in euch noch ein Tropfen trojanischen oder lateinischen Blutes ist, so folgt seinem Antrieb, denn wenn der hochfliegende Adler gegenwärtig sein wird, der gleich dem Blitz herabkommt, so wird er sich nach seinen vertriebenen Jungen umschauen und wird sehen, daß der Platz, der seinen Kindern gebühret, von jungen Raben besetzt ist." Wir brechen hier ab, da sich aus dem Angeführten Ton und Inhalt des Briefs hinreichend beurtheilen läßt. Der sechste Brief ist das berühmte Schreiben an Heinrich VII, worin ihm Dante sein Zögern im oberen Italien verweist. Dieser Brief, den

Dante schrieb, als er an den Gränzen Toscana's bei den Grafen von Romena der Ankunft Heinrich's harrte, ist vom Jahre 1311 und war nur in italienischer Sprache bekannt. Herr Witte hat jetzt aus der Handschrift auf der Marcus-Bibliothek das lateinische Original herausgegeben. Die Aufschrift lautet: „Dem geheiligten und geweihten Sieger und gottseligen Herrscher Heinrich, durch göttlicher Vorsehung Walten römischen Könige, stets Mehrer des Reichs, küßt Dante Alighieri, der Florentiner, sein unterthäniger Knecht, der unverdient aus Florenz verbannt ist, sammt allen Tusciern, die nach Frieden verlangen, die Füße." Wir wollen nur den Schluß hieher setzen, weil nur dieser mit dem, was wir eben aus Rossetti angeführt haben, in genauer Verbindung steht: „Du, heißt es §. 6, „hältst Dich in Mailand auf, nicht bloß, um zu überwintern, sondern weil Du durch Abhauen der Köpfe der Hydra glaubst die Hydra selbst gänzlich vernichten zu können. Gedächtest Du aber der rühmlichen Heldenarbeiten des Alciden, Du würdest erkennen, daß Du, wie er, Dich täuschest, da auch ihm aus dem verpesteten bedrängten Thiere so lange stets neue Köpfe hervorsproßten und das Thier selbst zu seinem Schaden stets wuchs, bis der muthige Held ihm des Lebens Quelle abschnitt. In der That hilft es nicht, wenn

man Bäume ausrotten will, daß man ihre Zweige beschneidet, denn diese werden vermöge der Kraft, die sie aus der Erde ziehen, bald neues Grün treiben, so lange noch Wurzeln da sind, die ihnen Nahrung geben. Was kannst Du Dich rühmen gethan zu haben, der Du einziger Fürst der Welt bist, wenn Du auch den Nacken der widerspenstigen Cremona gebeugt hast? Wird nicht unerwartet sich die Wuth von Brescia oder Pavia schwellend erheben? Ja wahrlich, dies wird geschehen! Und wenn auch diese durch die Geißel der Strafe gezüchtigt sein werden, so wird alsbald eine andere Verschwörung in Bergamo oder Vercelli sich erheben, bis die Quelle der ganzen Wuth verstopft sein wird und mit der Vertilgung der Wurzeln des furchtbaren Irrthums auch die stachlichten Zweige zugleich mit dem Stamme verdorren. Weißt du nicht, vortrefflichster Fürst, entdeckst Du nicht von der erhabenen Warte deiner unvergleichlichen Höhe, in welcher Grube das Füchslein liegt, das so pestartigen Dunst gibt? In der That, nicht die eilenden Fluthen des Po, nicht die des Tiber trinkt der, welcher sich gegen Dich verbrecherisch auflehnt, sondern des Arno reißende Gewässer tränken mit Gift seine Täuschung. Florenz (weißt Du es etwa nicht?) heißt die verbrecherische, verderbliche Stadt: dies ist die Viper, die das Herz der eignen

Mutter zerreißt: dies ist das kranke Schaf, das seines Herrn Herde durch Ansteckung vergiftet: dies ist die frevelnde Myrrha, die Gottlose, die nach des Vaters Cinyras Umarmung in unkindlicher Liebe verlanget: dies ist die heftige Amata, welche, die ihrer Tochter vom Schicksal bestimmte Ehe verschmähend, den Schwiegersohn, den ihr das Schicksal versagte, gegen den Willen der Götter an sich zog und einer Furie gleich zum Krieg rief, und endlich, da sie Frevel gewagt hatte, des Frevels Gebühr erkannte und ihr Leben mit dem Strick endigte. Ja auch Nero wagt es, mit der Wildheit eines reißenden Thiers seine Mutter zu zerfleischen, denn es richtet gegen das römische Reich seine Hörner, welches seiner Macht Gleichniß und Bild war. Dies räudige Schaf gibt in Wahrheit giftigen Dunst von sich und macht durch Ansteckung nahe und ferne Herden erkranken: diese Stadt sammelt durch falsche Schmeichelei und durch Erdichtung aller Art die Benachbarten um sich und theilt den Versammelten ihren Wahnsinn mit. Sie sucht in Wahrheit die blutschänderische Liebe des Vaters, wenn sie mit frevelndem Eifer den Punkt des Paytes, welcher der Väter Vater sein sollte, gegen sich sucht. Dem göttlichen Gebote gerade entgegen betet sie statt des wahrhaftigen Gottes den Götzen eigner Schöpfung an,

verwirft den rechtmäßigen König und schämt sich nicht, die Thörin, mit einem Könige, der nicht ihr König ist, um Rechte, die nicht ihre Rechte sind, um Uebel zu thun zu hadern. Aber indem sie dies thut, schaut sie, jener raserischen Königin gleich, sich nur nach dem Strick um, mit dem sie sich aufknüpfen kann. Denn einmahl erlaubt Gott dem Bösen die Bosheit, damit er sich ihr überlassend thue, was Strafe verdient. Darum werden die Thaten ungerecht, die Strafen gerecht genannt. — Darum auf kann! säume nicht mehr, Du erhabener Sproß aus Isai's Wurzel, fasse Dir ein Herz und ein Vertrauen aus dem Antlitz des Herrn Zebaoth, vor dem Deine Thaten sind, und wirf diesen Goliath nieder mit der Schleuder Deiner Weisheit, wirf ihn mit dem Steine Deiner Kraft; denn sobald er fällt, wird Nacht und der Schatten der Furcht das Lager der Philister bedecken, die Philister selbst werden fliehen und Israel wird frei werden. Dann wird unser Erbtheil, dessen Raub wir ohne Unterlaß beweinten, uns völlig wiedergegeben werden. So wie wir jetzt, stets gedenkend, daß wir aus der heiligen Jerusalem verbannt sind, über unsere Gefangenschaft in Babylon seufzen, so werden wir, wenn wir wiederum Bürger unserer Stadt sind, wenn wir in Frieden wiederum athmen, uns in Freuden der vergangenen Trübsal erinnern.

Der folgende nächste Brief, den Herr Witte schon früher aus einer florentinischen Handschrift in einer florentinischen Zeitschrift hatte abdrucken lassen, und dessen Text herzustellen er sich viele Mühe gibt, ist an die italienischen Cardinäle gerichtet. Er ist sehr lang, scheint uns aber von geringerer Bedeutung. Der folgende achte scheint uns bei aller seiner Kürze einer der wichtigsten für das Leben und den Charakter des Dichters. Die verschiedenen Erklärer und Herausgeber dieses Briefs sind über die Zeit der Abfassung desselben nicht einig; wir wagen darüber kein Urtheil zu geben: nur so viel ist gewiß, er fällt zwischen 1315 und 1317, und dieses kann uns genug sein. Der Brief bezieht sich auf die dem Dichter eröffnete Möglichkeit der Rückkehr in seine Vaterstadt und handelt von den Bedingungen, welche damit verbunden werden sollten. Die Art, wie sich hier nach Heinrich's VII. Tode mitten im Unglück und unter Verfolgungen das stolze Selbstbewußtsein ohne Verzweiflung in einer verzweifelten Lage ausspricht, ist höchst merkwürdig. Wir wollen eine Stelle aus dem Schlusse anheben. „Der Weg der Rückkehr ins Vaterland, den ihr mir zeigt, gefällt mir nicht, sollte ihr oder Andere indessen künftig einen andern finden, der Dante's Ehre und seinem Ruf nicht schadet und seiner würdiger ist, als dieser, kann werde

ich ihn mit eilenden Schritten betreten. Führt kein ſolcher Weg für mich nach Florenz, dann werde ich nie dahin kommen. Warum ſollte ich nicht bleiben, wo ich bin? werde ich nicht überall, wo ich auch ſein mag, der Sonne Spiegel, die Sterne ſchauen? werde ich nicht die göttliche Wahrheit, die mein Herz erfreut, an jedem Orte, wo ich mich auch befinde, im Geiſte betrachten? warum ſollte ich mich meines Ruhmes beraubt, warum vor der Welt beſchimpft dem florentiniſchen Volke zeigen? Auch der Mittel des Lebens werde ich nicht ermangeln." Die vorgebliche lateiniſche Zueignung der divina commedia an Can della Scala, welche den neunten Brief ausmacht, halten wir mit vielen Andern für ein unächtes Stück; Herr Prof. Witte und mit ihm viele Italiener ſind der entgegengeſetzten Meinung. Es iſt nicht leicht, dergleichen kritiſche Fragen zu entſcheiden, wenn ſo vieles für die Aechtheit eines Stücks angeführt werden kann, als hier geſchehen iſt. Der Inhalt dieſer Dedication betrifft die divina commedia, die hier auf dieſelbe Weiſe ſchulmäßig, dialektiſch und pedantiſch zerlegt und erklärt wird, wie die Canzonen in der vita nuova zergliedert werden. Dieſes Spalten und Definiren, dieſes Theilen, wo nichts zu theilen, dieſes Erklären, wo nichts zu erklären iſt, dieſe Behand-

lung der Dichtung in der Kanzel- und Katheder-Manier mag wohl von Dante ſelbſt herſtammen; wir finden indeſſen an dieſem Reſt der Vorleſungen des vierzehnten Jahrhunderts kein Gefallen. Boccaz, auf den ſich Hr. Prof. Witte ſtützt, mag übrigens wohl allerdings Dante's Spuren gefolgt ſein. Den letzten Brief, ein italieniſches Schreiben an Guido da Polenta, wagt Herr Prof. Witte ſelbſt nicht in Schutz zu nehmen; er gibt es auf, weil die Erdichtung, die ſich Doni erlaubt hat, gar zu offenbar iſt.

Briefe über das Paradies

von

Dante's divina commedia.

[1830.]

Erſter Brief.

Ueber die beiden erſten Geſänge.

Sie verlangen meine Anſicht der divina commedia kennen zu lernen, werthgeſchätzter Freund, und beſchweren ſich, daß die beiden deutſchen Ueberſetzungen, die Ihnen zu Geſicht gekommen ſind, Ihren Forderungen nicht genügen, weil Ihnen der Ausdruck oft gezwungen, der Reim herbeigezogen, die Sprache dem Inhalt nicht angepaßt, die Bewegung des Verſes nicht natürlich ſcheint. Ich will mich auf die Beurtheilung dieſer Ueberſetzungen nicht einlaſſen, ich will ſogar den Inhalt der beiden erſten Abtheilungen des großen Werks nicht berühren, ſondern nur Ihre Beurtheilung des Paradieſes zu berichtigen ſuchen. Sie nennen es metaphyſiſch, wunderlich, ſcholaſtiſch, voll mönchiſcher Vorurtheile, es bedürfe einer gelehrten Erklärung, entbehre alſo der erſten Eigenſchaft jedes guten Gedichts, der unmittelbaren Anſchaulichkeit des Dargeſtellten. Ich möchte nicht gern mit philoſophiſcher Anmaßung auftreten, und doch wollen Sie von meiner Mittheilung öffentlichen Gebrauch machen: ich

wähle daher die Form, die mir die anſpruchsloſeſte ſcheint, ich theile Ihnen blos mit, wie ich mich aus dieſer Dichtung mehr wie aus irgend einem andern Buche über die Freuden eines wahrhaft contemplativen Lebens, über den Genuß zu belehren pflege, den eine edle Seele in einer Schwärmerei, die ſtets vom Verſtande gemäßigt wird und den Geſetzen deſſelben nie Hohn ſpricht, finden kann. Sollte Manches blos individuell ſein, ſollte es eine ſtrenge Kritik nicht vertragen, ſo wird die Form dieſes entſchuldigen. Dürfte ich auch vorausſetzen, daß Sie mit den zahlreichen allegoriſchen und theologiſchen Erklärern des Dichters bekannt ſeien, ſo darf ich mich doch nicht ſcheuen, Ihnen meine Anſicht mitzutheilen: es kommt nicht darauf an, daß dieſe neu ſei, Sie ſollen nur erfahren, wie ich, ohne mich auf alle Spitzfindigkeiten eines Landino, Vellutello und unzähliger Andern einzulaſſen, an der Phyſik und Metaphyſik des Dichters, an ſeinen Allegorien und an der Schilderung eines innern und, wie er es nennt, göttlichen Lebens Antheil nehmen kann, ohne zu läugnen, daß er hie und da den Schulgrillen ſeiner Zeit ein dichteriſches Gewand giebt. Dante ſelbſt in einem jetzt ziemlich bekannten Briefe über das Paradies ſo wie in ſeinem convito zeigt deutlich, daß er, wenn er die hohen, reinen,

vollendeten Schöpfungen ſeiner Phantaſie gelehrt erklären will, in das Labyrinth grillenhafter Weisheit und wunderlicher Spitzfindigkeit, welche zu ſeiner Zeit in den Schulen herrſchten, hineingeräth. Auch in dieſer Rückſicht gilt von ihm, was er ſich einmal in ſeinem Gedicht in einer andern Beziehung ſagen läßt — il mondo è cieco e tu vien ben da lui. Sie werden übrigens nicht befremdet ſein, wenn Sie hier einen ganz andern Ton finden, als wenn ich mich über die Kopfhängerei frömmelnder Heuchler äußerte. Das ſüße Geſchwätz über Religion, die werkheilige Mildthätigkeit der Leute, die ihre Verſchwendung und Zerſtreuungsſucht gern mit dem Mantel der Frömmigkeit bedecken möchten, war Ihnen ja ſtets eben ſo verhaßt, als die aus vornehmen Phraſen gemachte Geſchichte, die den Forſcher und Denker anekelt. Es iſt eine ganz andere Sache, berichten, wie die ewige Wahrheit unter verkehrten Menſchen zur Verkehrtheit, zu Aberglauben und Unſinn wird, beweiſen, daß gewiſſe Dogmen den Ungelehrten von Gelehrten aufgedrungen wurden, ehe ſie geprüft und mit dem ganzen Inhalt der Lehre verglichen waren, daß Heuchler und herrſchſüchtige Prieſter ſtets die Gutmüthigkeit und das Zutrauen der Einfältigen mißbrauchten, daß man von jeher

Jeden haßte und verfolgte, der nicht gläubig oder ungläubig sein wollte, wie es der Ton der Zeit forderte, sondern seinem eignen Urtheile folgen, oder als Bewunderer wahrer Dichtkunst, als Freund stiller Betrachtung und eines friedlichen und geräuschlosen Lebens die Vortrefflichkeit des christlichen Lehrbegriffs selbst in seiner scholastischen Form anerkennen. Wer gelernt hat, daß kein Ding auf Erden zufällig ist, daß ein nothwendiges Gesetz und eine ewige Ordnung das Große und Kleine verbindet, wird die Spuren einer leitenden und erhaltenden Vorsehung in der Entstehung des kirchlichen Lehrbegriffs und aller Symbole des Cultus nicht verkennen, er wird aber einsehen, daß die Formen veränderlich, das Wesen allein ewig ist. Es gab Zeiten, wo ohne Formen und Formeln, ohne Symbole und Cultus die heilige Lehre verschwunden wäre: es gab andere, wo der kleine denkende Theil der Gesellschaft, der im reinen Erkennen, im innern Leben Seligkeit findet, mit dem großen Haufen, der das, was er anbeten soll, sehen und fühlen muß, nur durch Formen ausgesöhnt ward. In diesen Zeiten waren auch die Formen göttlich. Das Bedürfniß verschwand nachher in gewissen Gegenden und Zeiten mit den Fortschritten und der Verbreitung der Kenntniß der Natur und des menschlichen Geistes; ganz natür-

lich verloren die Formen ihre Bedeutung. In andern Ländern, unter andern Umständen dauerten die Formen fort, weil das Bedürfniß derselben fortdauerte; sie aufrecht zu halten, war dem Pfliche; thöricht war es dagegen, daß man mit Gewalt und durch Strenge sie erhalten wollte, wo sie längst verschollen waren. Der Verständige mußte schweigen, der Ungläubige Glauben heucheln, alle warfen bald das Wesen mit den Formen zugleich von sich, Religiosität ward gleichbedeutend mit Heuchelei und Jeder erwartete ungeduldig den Augenblick, wo er sich ohne Scheu erklären dürfe. Diese Zeit erschien und wir hörten ein ganzes Jahrhundert hindurch den größten Theil der Gebildeten und Unterrichteten Spott über das Heiligste Witz, Unglauben Weisheit nennen. Wie oft, theurer Freund, wenn ich über Form und Gehalt, über das, was ich Poesie und Philosophie jeder positiven Religion und das, was ich Poesie und Legende nannte, mit Ihnen redete, bekennete ich Ihnen, daß die Darstellung des Christenthums in der Dichtung des Paradieses den Freund wahrhaftiger Weisheit, der den Himmel nicht erkaufen, nicht in einer künftigen Zeit durch ein Wunder erlangen, sondern ihn schon auf der Erde in sich, in dem Frieden und der Erkenntniß seiner Seele finden will, über das Irdische erheben und durch innere An-

ſchauung ſeines wahren Weſens beglücken könne: auch wenn er die Philoſophie und Theologie des Dichters nicht als die Seinige anerkenne. Daſſelbe läßt ſich freilich auch von Klopſtock und Andern ſagen, was ich indeſſen meine, drückt der Ausſpruch des großen Dichters am beſten aus, deſſen Gedichte man kennen muß, wenn man Dante verſtehen will. Er ruft entzückt aus: „O ſelig, wem die Urſache der Dinge zu erkennen vergönnt ward, wer jegliches Zagen, wer die Furcht des unerbittlichen Todes, des Acheron furchtbares Rauſchen tief unter ſich ſchaute.“ Dies iſt das Ziel, zu dem das Paradies der divina commedia den vom irdiſchen Bedürfniß, wie von Fehlern gereinigten Geiſt leiten ſoll. Ehe ich indeſſen vom Inhalt der beiden erſten Geſänge des Paradieſes, denen dieſer erſte Brief beſtimmt iſt, rede, muß ich Sie zuerſt noch einmal in das Purgatorium zurückführen. Ich bediene mich, um dies gelegentlich zu ſagen, lieber des lateiniſchen und italieniſchen Ausdrucks Purgatorium, als des gleichbedeutenden deutſchen, obgleich dieſer durch den kirchlichen Gebrauch geheiligt iſt, weil er weniger Mißverſtand veranlaßt und ohne Beimiſchung einer fremdartigen Vorſtellung Dante's Sinn ausſpricht. Der Dichter hat die Höhe des Purgatoriums erreicht,

er ſteht am Eingange des Hains, wo er, ehe er der höhern Seligkeit Vorſchmack erhalten kann, in den Zuſtand zurücktritt, in dem der Menſch ſich befand, als er zuerſt geſchaffen war, und noch keine Sünde begangen hatte. Er war damals, nach des Dichters Vorſtellung, zwar von der Gottheit getrennt, aber durch keine unendliche Kluft geſchieden, er war rein von leerem Wiſſen und falſcher Erkenntniß, war freilich das Unterſte der geiſtigen Weſen, welche die Sphären bevölkern und zum Theil regieren, ſeine Stelle war aber durch das Geſetz der Welt und der Gottheit beſtimmt, bis er ſich ſelbſt durch falſche Begierde von dieſer Höhe erſt zur Erde, und alsdann durch Verbrechen zur Tiefe der Hölle herabſtürzte. Den Hain der Urwelt, wo der Dichter ſeines eigentlichen Weſens wieder theilhaftig wird, umfließt der Bach der Vergeſſenheit: wer aus dieſem getrunken, erhält mit der Vergeſſenheit jeder Sünde die erſte Weihe eines beſſern Lebens. Im Innern des Hains, nachdem er alle Anſtalten der Gottheit zur Rettung des Menſchengeſchlechts, die Bedeutung chriſtlicher Lehren und Symbole in ihrer Beziehung auf die Erziehung der Menſchen erkannt hat, wird der Dichter aus dem Quell des Lebens (Eunoë) getränkt, und der irdiſche Sinn, für die himmliſche Freude durch dieſen

Trunk geöffnet. Dante dachte dabei freilich an den Musenquell der Alten, es ist aber nicht die Rede von Dichterbegeisterung: er meint, sein inneres Auge habe sich geöffnet, er habe der Gottheit Geheimniß geschaut und in den Gestalten, die er nachher beschreibt, habe er ein neues Leben erkannt, und erfahren, daß göttliches Wissen auch göttliche Seligkeit sei. Im ewigen Frühlinge des irdischen Paradieses, dessen kühlende Luft nur durch die Umdrehung der Sphäre bewegt wird, findet der Dichter in der Mitte des Hains um den Baum der Erkenntniß eine Anzahl wunderbarer Gestalten und Erscheinungen, die durch ihre Bewegung, ihre Stellung, ihre Gewänder und Verwandlungen, dem Auge alle die Mittel zeigen, deren sich die Vorsehung vom Anbeginn der Zeiten an bedient hat, um den Menschen von den Pfaden des Irrthums oder der Sünde auf den Weg der Wahrheit und Tugend zurückzuführen. Diese Gestalten und ihre Ausschmückungen, eben so wie ihre Bewegungen, zeigen bildlich den Zweck des Christenthums und der christlichen Kirche. Am Lethe, am Eingange des Hains, wo der Dichter die erste Weihe empfangen soll, erscheint ihm als weibliches Wesen die göttliche Gestalt, welche ihm das Symbol des Unterrichts ist, der uns den wahren Sinn der christlichen Lehre aufschließt,

und die Schritte des wahren Weisen zur Erkenntniß der vollendenden Gnade und vollendeten Einsicht in das Wesen der christlichen Lehre führt, die in der Gestalt seiner Beatrix vom Himmel niedersteigt. Diese letzte Erscheinung, die Vollendung der Liebe, die vollendete Einsicht menschlichen und göttlichen Wesens, die nur von oben kommt, und nur den Auserkornen gewährt wird, läßt der Dichter von allen denen mit Jubel begrüßen, die im alten und neuen Testament den Retter und Heiland verkündet und gepriesen. Die Gestalt seiner verklärten Beatrix als der Verkünderin dieser höchsten Weisheit und Gnade, seiner Führerin zur Vereinigung mit Gott und den von ihm erkornen Seelen, umgiebt er mit Allem, was das Auge freundlich erquickt, oder den Geist mächtig erhebt. „Gelobet sei, die da kommt, im Namen des Herrn," begrüßt sie der Chor der Blumenstreuenden mit dem Gruß, mit dem das jüdische Volk in Jerusalem seinen Heiland empfing, und weil der Dichter die pythagoräische Philosophie, die er in seinem Virgil wahrgenommen hat, immer mit der biblischen Lehre verbindet, läßt er sie auch mit dessen Worten begrüßen. „Streuet mit vollen Händen die Lilien," ruft man ihnen mit den Worten entgegen, mit denen der lateinische Dichter des Augustus Schwestersohn, Marcellus, begrüßen läßt,

den er als rettenden Schutzgeist des menschlichen Geschlechts ehren will. Die Erscheinung der Beatrix selbst vergleicht der Dichter mit der aufgehenden Sonne, wenn sie von leichten Dünsten, die ihren Glanz mildern, umgeben, dem Auge erträglich, im farbigen Gewande heraufsteigt. „So, spricht er, zeigte sich ein Weib mir, gehüllt in ein Wölkchen, das aus den Händen der Engel herabfiel und rund um sie und auf sie als Blume herabsank.“ Ihr Gewand und der Schmuck ihres Gewandes sind das bekannte Symbol des Friedens der Seele und der sogenannten theologalen Tugenden, die durch das Christenthum unter den Menschen verbreitet wurden. Weiß, grün und roth sind Liebe, Glauben und Hoffnung, und der Oelzweig, der um das Gewand geht, ist der Friede des Herrn. Dies lautet in den Worten des Dichters so: „Ein Weib erschien meinen Augen, in einen weißen Schleier gehüllt, der mit grünendem Oelzweig umschlungen. Grün war ihr Mantel, die Farbe des Kleides lebendiger Flamme vergleichbar.“ Die erste Wirkung der Gnade, der vollen Erkenntniß, die ihm durch der Beatrix Erscheinung zu Theil wird, ist das erneuerte herbe Gefühl der Unseligkeit des Menschen, der sich seiner höheren Bestimmung, seiner besseren Kräfte nie bewußt wird, oder von solchen Dingen, die nur

auf Augenblicke ergötzen, gelockt, des wahren Genusses entbehrt, und seines wahren Wesens vergißt. Diese Zerknirschung soll der völligen Befreiung vom Irrthum vorangehen, die der Dichter durch den Genuß des Wassers des Lethe erhält. Sobald seine Seele durch die erste Weihe gereinigt ist, erblickt sein Auge Christus und die christliche Kirche, oder vielmehr die symbolische Erscheinung derselben im Auge seiner Geliebten, also der Botin des Himmels, der einzigen wahren Deuterin christlicher Lehren, der vollendenden Gnade, in einem ganz andern Lichte als bisher und in mannigfaltiger Gestaltung. Bis dahin waren nur die Cardinaltugenden der Heiden ihm ganz klar, jetzt sollen die theologalen ihm klar werden. Die Nymphen, die er zu Symbolen dieser Tugenden gemacht hat, sangen, heißt es Purgatorio Canto XXXI, Vs. 132. „Wende, Beatrix, o wende deine heiligen Augen zu deinem Getreuen, der, um dich zu schauen, so viele Wege durchwandelt, aus Gnaden erzeig' uns die Gnade, daß dein eigner Mund ihm die Schönheit enthülle, die dir dort oben zu Theil ward (la seconda bellezza), so daß sein Geist deutlich erkenne, was in deinem Antlitz nicht sichtbar ist." Dieses himmlische Licht, fährt er fort, das die Seele überstrahlt, wenn sie frei von Sünden die göttliche Wahrheit als ewige und lebendige anschaut, beschreibt

kein Dichter, der nur das Studium der Alten kennt, dem Philoſophie allein das Höchſte iſt, was der Menſch ſuchen kann, der nur aus dem Quell der heidniſchen Dichter getrunken. Der chriſtlichen Poeſie war es vorbehalten, das höchſte Geheimniß der Gottheit zu ſingen. Die italieniſchen Verſe würden jede Ueberſetzung oder Umſchreibung zu Schanden machen, wir ſetzen ſie ſelbſt her:

O inplèndor di viva luce eterna,
Chi pallido si fece sotto l'ombra
Sì di Parnaso, o bevve in sua cisterna,
Tentando a render te, qual tu paresti
Là dove armonizzando il ciel t'adombra,
Quando nel aëre aperto ti solvesti?

Zu dieſer Höhe ſoll ſich des Dichters Geſang aber erſt im Paradiſo erheben. Da ſoll er ſeinen Zeitgenoſſen und der Nachwelt den Willen des Himmels verkünden, zum Apoſtel des wahren und ächten Chriſtenthums, zum Prediger gegen die verkehrten Lehren der entarteten Kirche erkoren werden: die Weihe zu dieſem neuen Berufe ſoll er noch im Purgatorium erhalten. Dieſelbe Geſtalt der chriſtlichen Belehrung, die ihn am Lethe empfangen, und zu Beatrix geführt hatte, eröffnet ihm das Geheimniß der chriſtlichen Kirche und weiht ihn zum Propheten. Hier bereitet er

den Leſer auf den höhern Ton vor, den er gleich von vorn herein im Paradiso anſtimmt. Nahe am Baume des Lebens und der Erkenntniß, im Angeſicht der vollen Gnade (Beatrix), des Geheimniſſes der Menſchwerdung Chriſti (des Greifen), der Kirche als einer göttlichen Anſtalt zur Erhaltung der Lehre (des Wagens), erhält er die Prophetenweihe. Dieſe Weihe ertheilt ihm Beatrix im Kreiſe der ſieben Cardinaltugenden, die ihm in der Begleitung der ſieben Gaben des h. Geiſtes erſcheinen, welche nach ſeiner Schultheologie den Menſchen von Anbeginn gewährt wurden und in der Kirche den ſieben Sakramenten entſprechen oder vielmehr dadurch verſinnlicht werden. Wie Jeſaias und Ezechiel bedarf er dieſer Weihe, um als Laie im Namen der Gottheit durch ihre Offenbarung der Prieſter Wandel zu ſchelten und ihre Lehre zu verwerfen. Er bedarf ferner dieſer Weihe, um, wie er thut, gleich dem Apoſtel Johannes in der Apokalypſe das Schickſal der Kirche und des Kaiſerthums zu weiſſagen, und Lob und Tadel zu vertheilen. Beatrix, der wahre Sinn chriſtlicher Lehre, ſitzt hier an der Wurzel des Lebensbaums, der nach Chriſti Tod neu grünte. Die reine Lehre allein ließ er auf Erden, als er alle andere Wunderkräfte und Wirkungen, die ſeine Erſcheinung auf Erden begleitet hatten, mit ſich in den Himmel

zurücknahm. Dante beſchreibt die Beatrix und die Erſcheinungen, welche wir ſo eben erwähnt haben, und die Weihe, welche der Dichter in der Mitte dieſer myſtiſchen Geſtalten der chriſtlichen Myſterien erhält, folgendermaßen, Canto XXXII, Vs. 96: „Im Kreiſe war ſie umſchloſſen von ſieben Geſtalten der Nymphen mit ſieben Leuchtern in Händen, deren Lichter weder im Südwind, noch im Nordwind erlöſchen (d. h. die im Glück und Unglück dauern). Hier, ſprach mir Beatrix, bleibſt du kurze Zeit im Haine ein Fremdling (poco tempo silvano), dann wirſt du mit mir ohne Ende ein Bürger in dem Rom ſein, wo Chriſtus ein Römer.“ Er giebt hier klar zu verſtehen, daß Chriſtus kein Römer in dem Sinne ſei, den die Päpſte dem Worte gegeben hatten. Den Grund des Ausſpruchs der Beatrix erfährt er aus der Geſchichte der chriſtlichen Kirche, vom Standpunkt des wahren Glaubens und der einfältigen Lehre aus betrachtet. Beatrix ruft ihm unmittelbar nach den oben angeführten Verſen zu: „Zum Heile der Welt, die vom rechten Wege verirrt iſt (che mal vive), hefte dein Aug' auf den Wagen, und was du mit deinen Augen geſchaut haſt, merk dirs, und ſchreib' es, wenn du auf die Erde zurückkommſt.“ Dann gehen in wenigen Erſcheinungen die Hauptveränderungen der chriſtlichen

Kirche, ihre widrigen und günstigen Schicksale, die Verbindung der geistlichen und weltlichen Herrschaft, die nachtheiligen Folgen der Bereicherung des Clerus und die Mißbräuche und Aergernisse, welche dadurch unmittelbar nach dem Untergang des Hohenstaufischen Stamms veranlaßt wurden, in rascher Folge wunderbarer Gesichte an dem Dichter vorüber. Mit dem traurigen Verfall der Kirche und ihrer Zucht, der Abweichung ihres Hauptes von den Grundsätzen des Stifters seines Stuhls, dem Vergehen des Königs, der ein Schützer der Kirche und des Glaubens hätte sein sollen, endete der vorletzte Gesang des Purgatoriums, der letzte beginnt mit dem Anfange des neun und siebenzigsten Psalms, den die sieben Tugenden als Klagelied über den Verfall der Kirche singen. Sie sind zu bekannt mit der Bibel, als daß ich Sie daran erinnern dürfte, daß der angeführte Psalm mit den Worten beginnt: „Herr, es sind Heiden in dein Erbe gefallen, die haben deinen heiligen Tempel verunreinigt und aus Jerusalem Steinhaufen gemacht.“ Damit man wisse, daß hier von einem kirchlichen Gesange die Rede sei, daß eine Idee, welche die Zeit an die Absingung gewisser kirchlicher Lieder knüpfte, geweckt werden soll, bringt der Dichter die lateinischen Anfangsworte der kirchlichen Uebersetzung (vulgata) in seine

Verſe. Die wahre Kirche, die ewige Liebe und Gnade, deren Bild Beatrix iſt, ſteht betrübt, wie ſie dieſen Klaggeſang vernimmt, wie Maria am Kreuz ihres Sohnes

Quella ascoltava sì fatta, che poco
Più alla croce si cambiò Maria.

Doch tröſtet ſie den Dichter bald. Sie ruft ihm Chriſti Worte bei Johannes zu: „Ueber ein Kleines, ſo werdet ihr mich nicht ſehen, und aber über ein Kleines, ſo werdet ihr mich ſehen.“ Bei dieſer Gelegenheit erhält der Dichter noch einmal den förmlichen Auftrag, als Prophet, als Verkünder himmliſcher Offenbarungen und Erſcheinungen aufzutreten. Hier erfährt er den Troſt, daß Heinrich VII., den er nachher als den Retter der weltlichen Oberherrſchaft, die Gott dem Kaiſer vertraut hat, preiſet, Kirche und Staat wieder zur alten Ordnung zurückführen werde. „Du, heißt es hier, drücke das, was du geſchaut haſt, tief in deine Seele: ſo wie meine Worte geſagt ſind, ſo bringe du ſie hinab zu denen, welche dort leben ein Leben, das ein ſteter Lauf in den Tod iſt.“ Ganz zuletzt wird ſein durch den Trank aus dem Lethe zwar von Sünden gereinigter, aber immer noch menſchlich ſchwacher Geiſt göttlich geſtärkt, ſein Verſtand und

seine Einbildungskraft erhalten eine Weihe überirdischer Kraft. Getränkt aus der Quelle des ewigen Lebens, aus dem Bache Gunoë, dessen Wasser das innere Auge öffnet, steigt er, ohne es Anfangs zu fühlen, mit Beatrix von Sphäre zu Sphäre, um endlich, ganz eingeweiht in der Gottheit Geheimniß, zu lernen, wie, wann und wo sich alles Sinnliche auflöset, wie man durch That und Gedanken reif wird, das Uebersinnliche zu schauen. Der Anfang des Paradieses hängt mit den letzten Worten des Purgatoriums unmittelbar zusammen. Diese letzteren lauten: „Von der heiligen Woge, von der ich getrunken, kehrte ich zurück, erquickt, wie die neu belebte Pflanze, die mit frischem Grün sich umkleidet." Der Anfang des Paradieses, der sich unmittelbar anschließt, heißt: „Der göttlichen Herrlichkeit Wunder erfüllet das Weltall, doch glänzt sie, wenn gleich von ihr alle Dinge durchdrungen sind, an einem Ort schwächer und stärker am andern. — Ich gelangte zu dem Theile der Sphären, der von dieser Herrlichkeit Lichte am glänzendsten strahlt, und schaute dort Dinge, die wieder zu erzählen nicht innere Kraft hat, nicht äußeres Vermögen, wer wieder hernieder gestiegen." Dies erklärt er nach seiner Philosophie daraus, daß da, wo unser inneres Anschauungsvermögen (intelletto) ihr ursprüngliches Weien, den gött-

lichen Funken, unmittelbar erfaßt hat, das niedere Vermögen des Gedächtnisses nicht folgen, also noch viel weniger das festhalten kann, was die im Augenblick der Erhebung ihrem Urwesen wieder vereinte Seele geschaut hat. Die Ausdrücke, welche Dante hier gebraucht:

Nostro intelletto si profonda tanto,
Che retro la memoria non può ire

sind ungefähr dieselben, welche der Apostel Paulus bei einem ähnlichen Anlaß gebraucht, wenigstens dachte Dante wahrscheinlich an die Worte 2. Korinther XII. Vs. 4: „Ich ward entzückt in das Paradies und hörte unaussprechliche Worte, welche kein Mensch sagen kann." Er steht übrigens beim Anfange des Gesangs noch auf der Höhe des Purgatoriums und empfängt den Widerschein des göttlichen Lichts der obersten Sphäre, das sein Auge unmittelbar zu ertragen nicht im Stande ist, aus dem Auge der Beatrix, die als göttliche Weisheit unverwandt und ungeblendet zum Lichthimmel über den Sphären emporschaut. Er fühlt sich nach und nach umgewandelt, die letzten Weihen des Purgatoriums haben ihn fähig gemacht, das Geheimniß himmlischer Liebe zu verstehen, er findet keine Worte, das, was in ihm vorgeht, in menschlicher Sprache

auszudrücken — er ſtammelt — er findet das italieniſche Wort nicht — er wählt ein lateiniſches, er bildet ein halblateiniſches, ſo entſteht der halb lateiniſche, halb italieniſche Vers:

Trasumanar significar per verba
Non si poria.

Am Frühlingstage, im Zeichen des Widders, wenn die Sonne im Punkt ſteht, wo die vier größten Kreiſe der Sphäre, die Ekliptik, der Horizont, der Aequator und die Coluren ſich ſchneiden und drei bedeutende Kreuze bilden, iſt der günſtigſte Punkt alles Werdens und Beginnens. An dieſem Tage beginnt auch des Dichters neues Leben, wie das Wiederaufleben der Natur; an dieſem Tage ſchuf nach den philoſophiſchen Deutungen der moſaiſchen Geſchichte die ewige Liebe das Weltall. Nach alter Dichtung und nach Ariſtoteles Lehre erzeugt und zerſtört der ewige Kampf zweier gleichen Kräfte das All der Dinge, Liebe und Haß ſchaffen es abwechſelnd und zerſtören es; erreicht aber der Sternenlauf den Punkt des Widders aufs neue, dann ſiegt in dieſem Kampfe die Liebe, der alle endlichen Dinge ihr Daſein verdanken. Als dieſes beim Anfange unſerer Geſchichte geſchah, ging die Erde neugeſchaffen hervor. — An dieſem Tage, ruft Dante,

ward auch ich von der Liebe, welche die Sphären bewegt, zu den Sphären getragen. Er ruft Vs. 72 aus: „Ob ich aus eigner Kraft zu dem ward, wozu du, o Liebe, die du die Himmel bewegest, damals mich umschufst, das weißt du allein, der du mit deinem Licht mich emporhobst.“ Dann schildert er die Veränderung seines Wesens, wie er die Sphären um sich vernahm, wie sein Auge fähig wurde, des Himmels Licht zu ertragen. In dem Augenblick, wo diese neue Musik, dieses ungekannte himmlische Licht ihn mit ungewohnter Wonne erfüllen, fühlt er einen neuen Trieb nach Wissen, und zwar einen ganz andern, wie bisher. Er soll inne werden, daß das Wesen des Menschen rein geistig ist, daß dort, wohin er jetzt sich im Geiste erhebt, dort, wo die Gottheit, wenn auch nur im Widerschein, sein ganzes Wesen erfüllt, Wissen und Genießen, Seligkeit und göttliche Erkenntniß eins sind. Er fühlt, daß das, was dem sinnlichen Menschen ein doppeltes Ziel, ein ganz getrennter Weg scheint, dem durch höhere Weisheit Erleuchteten ein Ziel, ein Weg, ein unzertrennbar verbundenes Gut ist, d. h. er wird inne, daß kein Wissen ohne Seligkeit, keine Seligkeit ohne Erkenntniß sei. Dies drückt er so aus: „Die neuen Töne, der herrliche Lichtglanz erweckten in mir ein Sehnen, nach ihrer

Urſache zu forſchen, das ich vorhem nimmer empfunden." Er hat nicht wahrgenommen, daß er ſchon emporgeſtiegen iſt, er wird hier erſt inne, als ihn Beatrix, die ihn aufwärts begleitet, aufmerkſam gemacht hat. Ich muß wohl, ehe ich dem Dichter zur Sphäre des Mondes folge, Ihrer aſtronomiſchen Gelehrſamkeit zu Hülfe kommen, weil es möglich wäre, daß dieſe ſich bis zum Ptolemäiſchen Syſtem der Weltenordnung nicht erſtreckte, ſo gut Sie auch mit dem Copernicaniſchen Syſtem bekannt ſein mögen. Unſere Erde umgiebt nach dem im Mittelalter allgemein beibehaltenen Syſtem des Ptolemäus, das auch die Araber als das Ihrige angenommen, zunächſt ein Luftihimmel, der jedoch nicht wie die Himmel der Planeten eine feſte Sphäre bildet. Ueber dieſen Lufthimmel ſteigt das Feuer als das leichtere Element empor, ſo daß auf dieſe Weiſe im mittlern Theile des Weltraums, wo unſere Erde ihren Platz hat, die vier Elemente, aus denen die Philoſophie und die Phyſik der vorigen Zeiten Alles entſtehen ließ, nach ihrem Range einen höhern und einen niedern Platz einnehmen. Ganz im Mittelpunkte iſt das ſchwerſte Element, die Erde, als Weltkörper, nahe an der Erde, oder in ihren Tiefen das Element des Waſſers, entweder tropfbar oder in Dunſtform, dann Luft, und

endlich das luftartige Feuer als das leichteste. Die Erste der Sphären oder der durchsichtigen Himmelsgewölbe, mit denen sich die Planeten umdrehen, ist die Sphäre des Mondes, auf diese folgt die des Merkur, dann die der Venus und endlich der Himmel der Sonne; über diesen bewegt sich der Himmel des Mars, des Jupiter, des Saturn, und über allen diesen der Fixsternhimmel. So weit hängt diese Anordnung mit einer gewissen Physik und mit der Planetenordnung zusammen, und es findet sich die Hauptsache davon auch in unserm Copernicanischen System wieder; was nun folgt, ist astrologische Grille. Nun um den Himmel der Fixsterne dreht sich der erste krystallene und über diesem ein zweiter krystallener Himmel, dann das erste Bewegliche oder die Sphäre, von welcher die Bewegung der andern ausgeht, auf diese Sphäre folgt der Feuerhimmel (das Empyreum), wo in der Gottheit Anschaun die vollendeten Seelen, die Geister der höheren Ordnungen, ihren bestimmten Platz einnehmen. Wir erkennen in dieser Reihenfolge von Himmelsräumen nur eins der Mittel, deren sich Dante bedient, um vermöge bekannter Vorstellungen seine Ideen zu versinnlichen. Um uns nicht gleich von vorn herein in ein Labyrinth philosophischer Bestimmungen zu verlieren oder den Dichter zu beschuldigen,

das er den Vorstellungen, die in den Schulen seiner Zeit herrschten, in der Poesie und durch die Poesie zu viel Bedeutung gegeben habe, wollen wir gleich den Anfang auf unsere Weise fassen, statt zu deuteln, wie Dante selbst in seinen briefl[illegible]chen Erklärungen und noch weit mehr seine pedantischen und philosophischen Erklärer gethan haben. Das bestimmte Verhältniß aller Dinge und aller äußeren Erscheinungen unter sich und zu dem All, die sichtbare Ordnung und Unterordnung, sagt er, macht das Weltall zu einem Bilde der Gottheit, die Stufenleiter der Wesen wird auch von dem, der sie durch Schlüsse nie finden würde, aus der Vertheilung der Entfernung, der Bewegung, dem Ort, den die Weltkörper, den die Elemente, die Geschöpfe überhaupt einnehmen, durch Anschauung erkannt. Dies ist der Sinn der Worte des Lichtes, Canto I, Vs. 103: „In der Ordnung, von der ich spreche, neigen auf wärts auf verschiedene Weise die Wesen: sie sind näher der Quelle, aus der sie entspringen, oder von ihr weiter entfernt." Ein angeborner Trieb, fährt er fort, eine göttliche Wärme, die durch und über alle Wesen verbreitet ist, treibt alle diese Wesen in der Wesenheit verschiedene Häfen. Dies führt er in Rücksicht der belebten und unbelebten Natur, in Beziehung auf blos empfindende und auf die mit Empfindung, Denkkraft

und freiem Willen begabten Wesen durch. Dasselbe, sagt er, was als Natur und Weltordnung, als strenges Gesetz durch den Instinct jene Wesen treibt und an ihren Platz führt, denen freie Wahl und freier Gedanke mangelt (ohne von einer Intelligenzia), erscheint auf andere Weise in den Wesen, denen statt des Instincts Vernunft und Liebe verliehen ward. Das verschiedene Licht, die verschiedene Masse des Lichts, die an den verschiedenen Himmelsgewölben und in ihnen sichtbar wird, zeigt den unterschiedenen Charakter der Geister und Geistesfähigkeiten und Tugenden, die in ihnen und an ihnen zur Anschauung gebracht werden. Der höchste Lichtglanz, der Gottheit reinstes Bild, zeigt sich im obersten Raume, der in ewiger Ruhe verharrt, während der erste bewegliche Himmelsraum, der unmittelbar unter ihm sich umkehrt, und alles andere in Bewegung setzt, mit dem schnellsten Umschwung bewegt wird. Der Natur jeder Vernunft, mag sie im irdischen Körper oder im Lichtglanz der Seraphim erscheinen, ist es gemäß, zu diesem obern Lichtmeere, der Gottheit äußerer Erscheinung, empor zu steigen. Auszuruhen in der Gottheit Schooß ist der Wesen höchste Bestimmung, es ist Unnatur, ein falscher Trieb, ein dem Allgemeinen entgegengesetztes Streben, wenn der Mensch zur Erde herabsinkt, an irdischem Genusse klebt.

Wundere dich daher nicht, sagt Beatrix, wenn wir jetzt, da du vom Wasser der Quelle Lunes getrunken, da du in meinem Auge das göttliche Licht geschaut hast, gegen die Gewohnheit der Körper emporsteigen; und treibt die Kraft aufwärts welche das, was sie Anfangs bewegt hat, endlich zur göttlichen Ruhe hinführt. Seine Worte sind: „Hinauf zu dem uns bestimmten Ziele trägt uns die Kraft der Lehre, die Alles, was sie von ihrem Bogen hinwegschnellt, zum seligen Ziel bringt.“ Zu dem Angeführten weicht er seine Meinung über die Möglichkeit dessen aus, was wir, ohne zu fürchten, der Theologie beschuldigt zu werden, seine Beschaulichkeit nennen wollen. Indem Dante aber die Möglichkeit der Erhebung der Seele zum Anschaun der Wahrheit darzuthun sucht, kommt er unmittelbar darauf, warum diese Möglichkeit in der Erfahrungswelt nicht erkannt werde, warum sie nicht zur Wirklichkeit komme. Der Schwimmende, sagt er, steht einer Schwerkraft entgegen, das ist Sein der Natur und die Materie widerstrebt der Form. Der Künstler, fährt er fort, bringt die rohe Materie nie ganz in die ideale Form; seinem Geist widerstrebt die Eigenthümlichkeit der Masse, die er zu seinem Gebilde brauchen will. Dem von der Wahrheit stammenden Triebe, dem Streben des vernünftigen Seins, wo-

durch es sich zur Gottheit erhebt, wirkt entgegen sein eignes ihm durch die Freiheit des Willens verliehenes Vermögen. Die Schwerkraft eines irdischen Wesens hemmt die Schwungkraft des göttlichen, und drückt den Menschen zur Erde. Auf ähnliche Weise strebt seiner Natur nach das Feuer über den Lufthimmel hinauf und weilet eben, doch wird es durch heftige Bewegung im Gewitter von seiner Natur entfernt, durch fremde und unnatürliche Anziehung von seinem Wege gebracht, und zur Erde geschleudert. Dies drückt Dante in den Worten aus: „Du siehst ja auch Feuer fallen aus den Wolken hernieder, wenn sein edles, sein mächtigstes Streben durch falsches Gelüsten wird zur Erde gerichtet." Aus seiner Seele, fügt Beatrix dem weisen erklärend hinzu, wird Alles hinweggenommen, was sich zur Erde hinzog, es wäre eben so wunderbar, wenn sie sich nicht aufwärts erhöbe, als wenn ruhiges Feuer von selbst von oben herabfiele. Alles dieses, also der ganze Inhalt des ersten Gesangs, ist eine förmliche Einleitung für die Uebrigen und ein der Anfang des zweiten Gesangs eröffnet eigentlich das Gedicht selbst. Diese Eröffnung scheint an die ersten Verse des Gedichts über die Natur der Dinge zu erinnern. Eine Nachahmung kann man es nicht nennen: Tasso dagegen im befreiten Jerusalem,

am Ende der zweiten Stanze und in der dritten, in den berühmten Versen, welche beginnen: Così all' egro fanciul porgiamo etc., hat den Dichter der Epicuräischen Philosophie nicht sowohl nachgeahmt, als vielmehr wörtlich übersetzt. Dante läßt kaum den Lucretius durchschimmern, man könnte sogar, ohne auffallende Behauptungen aufstellen zu wollen, sagen, die Aehnlichkeit sei zufällig. Auch Lucretius singt Uebersinnliches, auch er muß eingestehen, daß er alle betretenen Bahnen verlasse, daß sein Lied schwer sei, daß nur Wenige ihn fassen würden. Dante spricht sich auf gleiche Art aus. Beide wollen zur Anschauung bringen, was eigentlich nur ein Begriff ist, sie wollen ihren Gedanken eine Form, einen Leib geben. Der Eine will durch Erforschung der Naturgesetze zeigen, daß, was dem Einen Glaube ist, dem Andern Wissen heißt, daß wahrer Glaube und wahres Wissen verbunden und gleicher Art sind. Dante will, um uns eines andern Ausdrucks zu bedienen, anschaulich machen, daß Theologie und Philosophie, daß Seligkeit und vollendetes Wissen für denkende, frei wollende Wesen einerlei sind. Er bedarf eines eigenen Publikums, einer eigenthümlichen Dichterfähigkeit, die gewöhnlichen Freunde der Musen sind diesmal nicht die Seinigen. Dies ist der Grund, warum er

allen denen, die ihm durch Hölle und Purgatorium gefolgt waren, und seinem Gesange von irdischen und menschlichen Dingen Gehör gegeben hatten, hier, wo er zu den Sphären der Engel hinaufsteigt, warnend zurief: Sie seien freilich bis dahin im gebrechlichen Kahne seinem stärkeren Fahrzeug, das mit Gesang dahin fahre, gefolgt, sie hätten aber auf der Fahrt nie ihr irdisch Gestade aus den Augen verloren, jetzt sei seine Fahrt im unendlichen Ozean der Welten begonnen, sie sollten zusehn, sich umsehn, ehe sie dahin sich wagten. Dem unermeßlichen Raume der Welten und Sterne, dem Meere der Gottheit, ihrem seligen Anschaun steuere sein Schiff zu, sie sollten sich wohl versehn, ob sie, ohne in den Fluthen umzukommen, ihm zu folgen im Stande seien. Denn, sind seine Worte, „vielleicht, wenn ihr mich aus den Augen verlieret, seit ihr auf dem Weltmeer verloren."

che forse
Perduto mi, rimarrete smarriti.

Darauf beginnt er im Gefühl der ihm gewordenen Weihe, als Verkünder göttlicher Wahrheit im höheren Tone: „Die Wege, die ich zu durchschiffen beginne, nie ward sie von Schiffen durchschnitten, der Weis-

heit Göttin leuket günſtigen Wind mir, der Schutzgott heiliger Sänger leitet mein Steuer: Muſen, die kein Sänger vor mir gekannt hat, zeigen mir den leitenden Nordſtern." Mein Geſang, fährt er fort, wird nur von denen verſtanden, die ſich vom irdiſchen Genuß früh zu geiſtigen Freuden gewendet, die den Vorgeſchmack reinerer Seligkeit hienieden gekoſtet. Seine Worte ſind: „Ihr, die ihr früh vom Brote der Engel gekoſtet, ihr wenigen Fremde, dürft euch wagen mit eurem Schifflein in die furchtbare Meerfluth, nur achtet wohl auf die Furche, die mein Kiel ſchneidet, durch das Gewäſſer, das ſich hinter ihm wieder vereint." Plötzlich ſinket er ſich im Himmel des Mondes. Sein Geiſt ſoll von Irrthum und mangelhafter Erkenntniß von Himmel zu Himmel freier werden, er ſoll von niederer Erkenntniß zu höherer emporſteigen, er beginnt daher mit Phyſik, ehe er zur Metaphyſik übergeht. Daß die Theorie der Mondflecken oder der Lichterſcheinungen dieſes Weltkörpers nicht anders ausfällt, als ſie hier ausgefallen iſt, lag an dem Zuſtande der Phyſik zu Dante's Zeit; dieſe Theorie iſt aber hier Nebenſache. Hauptſache in dieſem Geſange iſt der Schluß, wo der Dichter anſchaulich macht, wie das Syſtem der Sphären mit ſeinem Syſtem des Verhältniſſes der höhern und niedern Arten von ver-

nünftigen Weſen und deren verhältnißmäßigen Fähigkeiten zuſammenhängt. Warum die Einleitung dazu ſo ſonderbar, warum die Lehre von den Monkflecken und deren Urſache ſo ausführlich ſei, wage ich nicht zu erklären; da aber einmal vom Monde und von Phöbe die Rede ſein mußte, ſo war freilich die Frage über die verſchiedene Lichterſcheinung an dem Trabanten der Erde nicht wohl zu umgehen. Daß Dante zugleich die Hypotheſen der Gelehrten ſeiner Zeit berückſichtigt, daß er ſie ſinnreich zu widerlegen ſucht, erſcheint dem neuern Leſer doppelt ſonderbar, weil die Wiſſenſchaft, welche Dante hier nach den Begriffen ſeiner Zeitgenoſſen vortrefflich behandelt, ſeitdem eine ſo ganz andere Geſtalt gewonnen hat, daß alle Hypotheſen des Mittelalters uns leere Grillen ſcheinen. Die Verſe über die Monkflecken hätten daher ihren Reiz verloren, wenn wir bloß auf den Inhalt ſähen; allein ſie ſind bewunderungswürdig durch ihre Form. Je mehr die Materie ſich ſträubt, je unpoetiſcher der Stoff ſcheint, deſto mehr ſtaunen wir über die Geiſteskraft, die dieſes Stoffs Meiſter wird, und ihn zur wahrhaften Poeſie macht. In einer Ueberſetzung geht dieſes durchaus verloren; nur die italieniſche Sprache und auch dieſe nur in der Zeit ihrer erſten Bildung konnte auf die Weiſe gebraucht werden, wie ſie Dante hier ge-

braucht: jede Uebertragung in andere Laute und andere Sprachformen zerstört den Zauber. Sie würden daher vergeblich auf eine andere Ueberſetzung hoffen, wenn Ihnen die vorhandenen nicht genügen, und ich müßte Dante's Verſe hier einrücken, um Ihnen deutlich zu machen, was ich ſagen will. Ich überlaſſe Ihnen, die Verſe im Original nachzuleſen, übergehe die ganze aſtronomiſch-phyſikaliſche Abhandlung, und gehe zu dem Schluß des Geſangs über, weil ich dieſen unmittelbar mit dem verbinden kann, was ich vorher von dem Syſtem geſagt habe, dem Dante durch dieſen dritten Theil hindurch gefolgt iſt. Er bringt nämlich das Syſtem der Bewegung der himmliſchen Körper mit ſeiner Philoſophie und Theologie in Verbindung. Die Hauptſtelle iſt hier Vo. 111. des 2ten Geſangs bis ans Ende. Der göttliche Friede, die ſelige Ruhe, ſingt er, liegt jenſeits aller Welterſcheinung und Weltanſchauung: dieß iſt der ruhige Feuerhimmel jenſeits aller Sphären, demzunächſt ſich die erſte Wirkung des göttlichen Weſens, das Geſetz aller Bewegung in äußerer Erſcheinung kund giebt. Dieſes iſt das ſogenannte erſte Bewegliche (Primum mobile), das einfache und ungetheilte Geſetz aller Arten von Bewegung als feſte Sphäre jenſeits der andern angeſchaut. Hier ſind alle verſchiedenen Kräfte

noch vereinigt, die Weisenheit aller andern Sphären ist hier nicht in Weltkörper zerspalten. Am Himmel der Fixsterne erscheinen die Kräfte einzeln und getheilt: es ist nicht mehr, wie am ersten Beweglichen und an den krystallenen Sphären, der Himmel selbst, in dem die Kräfte alle vereinigt sichtbar werden, sondern die unendliche Verschiedenheit erscheint in unendlich vielen unter sich unendlich verschiedenen Körpern, die ein verschiedenes Licht und eine verschiedene Masse haben. Von den untern Sphären hat jede einzelne eine besondere Kraft, einen besondern Einfluß auf die ganze Reihe der andern Sphären und ihrer Bewohner. Die verschiedene Bewegung und Größe, der verschiedene Glanz der einzelnen Planeten und ihrer Sphären zeigt dem Auge die Kette der Ursachen und Wirkungen (fini, semenze), wodurch alle irdischen Dinge zusammengehalten, geleitet, innig verbunden werden. Die verschiedenen Sphären oder Himmel, welche sich mit den Planeten bewegen, sind wechselsweise Wirkung und Ursache: das Letztere in Beziehung auf die niederen Sphären, das Erstere in Beziehung auf die obern. Das versteht der Dichter, wenn er sagt:

Questi organi del mondo cosi vanno
di grado in grado,
Che di sù prendono e di sotto fanno.

Jedem äußern Einfluß, jedem phyſiſchen Weltgeſetz entſpricht ein Geſetz der Vernunft, jeder Reihe äußerer Urſachen und Wirkungen eine Kette von Schlüſſen und Begriffen: das drückt er dadurch aus, daß jede himmliſche Sphäre von einem Geiſt höherer Ordnung, von einem ſeligen Weſen regiert wird. Jedem Geſetz der Welten entſpricht alſo ein Gedanke unſerer Seele oder eine Seele höherer Ordnung, eine Handlung der Vernunft. Der Fixſternhimmel, den unzählige leuchtende Welten ſchmücken, macht nach Dante dem menſchlichen Auge der Gottheit unendliche Eigenſchaften, die unnennbare Menge der einzelnen Kräfte und Urſachen, die an und für ſich nur eine und dieſelbe ſind, wunderbar anſchaulich, oder, wie er dies ausſpricht, wie ſich das Siegel in Wachs drückt, ſo erſcheint in dieſem Himmel der Gottheit Ausdruck. Wie die Gottheit in und durch die Welten erſcheine, macht er deutlich durch die Art, wie die menſchliche Seele in den Organen und Handlungen des Körpers erſcheint. Die menſchliche Seele, ſagt er, wird nur als ein getheiltes Vermögen erkannt, die Menſchen ſpalten, was Eins iſt und ſein ſollte, Gefühl, Verſtand, Vernunft, Gedächtniß, Einbildungskraft. Und doch ſind nicht allein dieſe von den Menſchen mit beſonderen Namen benannten Vermögen, ſondern auch die einzelnen

Organe und Glieder ſelbſt, inſofern ſie Theile eines organiſchen Ganzen ſind, Anſchauungen oder Erſcheinungen eines unſichtbaren Unbekannten, das ihr Seele nennt, wenn anders die Wahrnehmung, daß euer Leib ein organiſches Ganzes ſei, und von einem beſtimmten Punkte aus bewegt werde, richtig iſt. Der Grund jeder Bewegung, meint er, ſei an einem Orte zu ſuchen, wo die Nerven ſich enden und einigen, dieſe bewegen ſichtbar das Ganze, das Bewegende iſt aber weder ſichtbar, noch ſinnlich. So das Weltall in Verhältniß zur Gottheit. Die Einheit aller verſchiedenen Bewegungen der himmliſchen Körper und Räume iſt im obern Raume, die Gottheit ſelbſt iſt in ihm nicht, nur ihr Bild, ihre Wirkung. Der ruhige Glanz, die Freiheit von aller fremden Einwirkung macht die oberſte Sphäre zum Bilde der ewigen Güte ſelbſt, ihre einzelnen Aeußerungen erſcheinen an den einzelnen Sternen und den Sphären, zu denen dieſe gehören. Dies ſcheint mir der Hauptgedanke, der in der ganzen oben angeführten Reihe von Verſen ausgedrückt iſt: ich will eine wörtlich genaue Umſchreibung der Verſe hier beifügen, um Ihnen eine Vorſtellung zu geben, wie der Dichter es anfängt, um ſeine Philoſophie in Poeſie zu verwandeln. „Gleichwie, ſagt er, in eurem vom Staube gebildeten Leibe die menſchliche Seele

ſich theilet, ſich trennet in mancherlei Glieder zu verſchiedener Verrichtung gebildet, ſo entfaltet ſich der Gottheit alles bewegende Weisheit vervielfacht in den Geſtirnen und drehet im Kreis ſich um ihre eigene Einheit.“ Je materieller, bemerkten wir ſchon oben, das iſt, was die Form erhalten ſoll, d. h. je dichter und ſchwerer, deſto weniger giebt es ſich dem Einfluß hin, wodurch es Form erhält: die Urſache der verſchiedenen Kräfte der Himmel oder Sphären, des verſchiedenen Einfluſſes der Geſtirne iſt alſo, daß ſich die eine bewegende Kraft mehr oder weniger mit der Materie verbunden hat. Die ewige Güte und Weisheit, meint er, zeigt ſich in den verſchiedenen Sternen und ihren Himmeln auf dieſelbe Art von verſchiedenen Seiten, wie die menſchliche Seele in den obern und niedern Seelenvermögen, in den Bewegungen des Fußes oder in der Bewegung der Nerven des Gehirns ſich verſchieden zeigt, im Ganzen erſcheint aber im Lichtglanz der verſchiedenen Sterne am ganzen Himmel die göttliche Güte auf die Weiſe, wie die menſchliche Seele im lebendigen Stern des menſchlichen Auges. Dies drückt Dante ungefähr folgendermaßen aus: „Verſchiedene Kräfte verbinden ſich auf verſchiedene Weiſe mit dem köſtlichen Körper, in dem ſie als Leben erſcheinen, in dem Stoff, mit dem ſich die Kräfte ver-

einen, wie eure Seele ſich mit dem Leibe vereinet. Dieſe in dem Stoffe gebundenen Kräfte zeigen als himmliſche Körper, als Welten, den herrlichen Lichtglanz, der zu ihnen vom ſeligſten Weſen herabkommt; ſie zeigen ihn alſo, wie im lebendigen Auge des Menſchen die Freude ſich zeigt. Der verſchiedene Antheil am ſeligſten Weſen, der dieſen Körpern beſchieden iſt, macht das Licht vom Lichte verſchieden, nicht (wie ihr zu glauben gewohnt ſeid) die Dünnheit oder Dichtheit der Körper. Dieſe bildende Kraft (formal principio) erzeugt, je nachdem ſie vertheilt iſt, je nachdem an ihrer Güte der Materie Antheil verliehn ward, das Dunkle, das Helle."

Zweiter Brief.

Dritter bis sechster Gesang.

Sie verlangen zu erfahren, theurer Freund, wie Dante, nachdem er sich vom Felde der Anschauung in den beiden ersten Gesängen weit entfernt hat, von Ideen und Begriffen zu sinnlichen Vorstellungen zurückkommt, wie er das Ueberschwängliche erreichbar macht. Sie vermissen die Andeutung dieses wesentlichen Punkts in meinem ersten Briefe, erkennen in den beiden ersten Gesängen nur eine Art allgemeiner Einleitung, und verhehlen mir nicht, daß die darin vorkommenden Sätze aus der Physik und Astronomie des Mittelalters die Besorgniß in Ihnen erwecken, der Dichter möchte sich in ein Feld gewagt haben, wo nur Scholastik zu ernten ist. Um Ihnen zu beweisen, daß Dante's Muse auch in dieser dritten Abtheilung seines Gedichts den Charakter der Homerischen Ilias, der Göttin des furchtbaren Schlachtruis beibehält, daß ihr Fuß auf der Erde feststeht, während ihr Haupt hoch über den Wolken emporragt, so muß ich Sie schnell vom An-

fange des dritten Gesangs bis zum Ende des sechsten fortführen und Ihren Blick sogleich auf den Inhalt dieses sechsten Gesangs richten. Dieser Gesang enthält nämlich des Dichters Ansicht von der Weltgeschichte, oder vom Zusammenhang der göttlichen und menschlichen Regierung. Dante knüpft an die Geschichte des Adlers, der das Sinnbild der den weltlichen Regenten übertragenen göttlichen Gewalt auf Erden war, die Geschichte der Kirche als einer äußeren Anstalt, und unterscheidet ganz bestimmt die innere Kirchenordnung von der äußeren Regierung. Wenn die drei vorhergehenden Gesänge sich mit Spekulation und spekulativen Fragen beschäftigen, so hat es dagegen der sechste Gesang ganz eigentlich mit der Geschichte zu thun, die der Dichter von dem Standpunkt aus, den er jetzt erreicht hat, mit viel größerer Klarheit ansieht, als vorher, wo er sie ohne das göttliche Licht betrachtete. Weltliche Tugend, weltliche Gerechtigkeit, römische und die mit der römischen seit Karl dem Großen verbundene deutsche Geschichte machen den Inhalt jenes Gesangs aus, der sich mit Erfahrungen, mit den Anschauungen dieser niederen und äußeren Welt beschäftigt, nachdem sich der Dichter vorher in den wunderbaren Schöpfungen seines schwärmenden Geistes verloren hatte. Er fühlt selbst die Schwierig-

keit, auch im Himmel, in der Ordnung und den Stufen der höchſten Seligkeit eine Verſchiedenheit anzunehmen, und ſucht dieſe zuerſt zu beſeitigen. Er erklärt weiter unten, daß die Seligkeit der vollendeten Erkenntniß, welche durch das ganze Paradies vertheilt iſt, an und für ſich keine Grade oder Stufen habe, weil alle Seelen auf gleiche Weiſe im göttlichen Lichte ſind, welches ſich überall gleich iſt: betrachtet aber der Menſch dieſe Seelen, ſo erſcheinen ſie ihm nach ſeiner Art, d. h. das größere Verdienſt höher und leuchtender, das geringere niedriger und weniger leuchtend. Der dritte bis ſechſte Geſang beſchäftigen ſich mit dem unvollkommenen Verdienſt der Seelen, welche dem Dichter in der Sphäre des Mondes und des Planeten Mercurius erſcheinen. In der erſten Sphäre findet er die Seelen, welche ſich Gott geweiht hatten, ohne ihr Gelübde ganz zu erfüllen, in der zweiten diejenigen, welche die Tugend nicht um ihrer ſelbſt willen und weil ſie göttlich iſt, geliebt haben, ſondern Gerechtigkeit übten, um weltliche Ehre und Ruhm zu erlangen. Erſchrecken Sie nicht vor dieſem ſcholaſtiſchen Gerüſt und dieſem dogmatiſchen Gang, an den ſich der Dichter gefeſſelt hat: es kommt bei ihm nur auf die Ausführung an. Er findet in der Sphäre des Mondes, zu der er ſich erhoben hat, die Seelen, die zufolge der Vorſtellung

ſeiner Zeit vom weiblichen Kloſtergelübde das irdiſche Glück der himmliſchen Liebe geopfert und das Gelübde, unvermählt zu bleiben, im Herzen bewahrt halten, wenn ſie gleich, durch den Drang der äußeren Umſtände überwältigt, ſich bewegen ließen, eine eheliche Verbindung einzugehen. Seine Allegorie entlehnt hier ihre Beziehungen, ohne daß der Dichter es andeutet, oder daß ich Ihnen rathen möchte, auf dieſen Wink irgend eine Bedeutung zu legen, von der Beſchaffenheit des Mondlichts, das erleuchtet, ohne zu erwärmen; von der Dichtung der Alten, welche die keuſche Diana zur Mondgöttin macht; von der Verbindung der Vorſtellung von Kühlung mit Nacht und Mondſchein. In den Erſcheinungen, die der Dichter vorführt, bleibt er ſeiner Methode getreu, das poetiſche Intereſſe ſtets mit einem politiſchen und hiſtoriſchen zu verbinden; er ehrt die Tugend auf dieſelbe Weiſe, wie er das Laſter gebrandmarkt hat.

Der Anfang des dritten Geſangs enthält die Scene des Wechſelgeſprächs mit der Beatrix. Der Dichter erſcheint der Beatrix gegenüber, als ein beichtender Sünder, wie er, vom Beichtiger belehrt und überzeugt, zur Beichte bereit iſt; in dieſem Augenblick erblickt er die Geſichter der Verklärten, deren Erſcheinung er ſo unvergleichlich ſchildert. Es iſt Licht im Licht; es

ſind Bilder, die einem zurückſtrahlenden Abglanz gleichen. Es heißt: Wie aus durchſcheinendem Glaſe, das ganz klar iſt, oder aus reinem Waſſer, das unbewegt und nicht ſo tief iſt, daß der Boden verſchwindet, das Bild unſeres Antlitzes zurückfällt, ſo ſchwach, daß es ſpät, wie auf glänzend weißer Stirne die Perle, in unſer Aug' kommt, ſo ſah ich dort das Antlitz Vieler, die mit mir zu reden begehrten. Er ſtutzt; er irrt: er glaubt Bilder im Spiegel zu ſehen. Hier erhält das Gedicht wieder Leben und Bewegung. Der Dichter malt ſich ſelbſt, wie er zagend im Auge der Beatrix Belehrung ſucht: „Ich wandte meine Augen rückwärts gerade zu meiner geliebten Führerin Licht hin, welche lächelnd erglühte im Feuer ihrer heiligen Augen.“ Beatrix redet, ſie verweiſet dem Dichter ſeinen Irrthum, ſie belehrt ihn, daß er wahre Geſtalten vor ſich ſehe, ſie bereitet uns vor auf den lehrenden Vortrag, den er ſeinem oft ſteifen Plan gemäß in ihren Mund legen will. „Drum, heißt es, rede mit ihnen und horche und glaube, daß ſie von der Wahrheit Licht, welches ſie froh macht, ſich ſeitwärts zu wenden nimmer vermögen.“ Ehe ich auf das Geſpräch ſelbſt und auf die ſcholaſtiſche Belehrung, die der Dichter ſich von der Picarda ertheilen läßt, zurückkomme, muß ich Sie zuerſt mit den hier in der Sphäre

des Mondes erscheinenden Personen bekannt machen, die absichtlich aus zwei verschiedenen Kreisen der Gesellschaft gewählt sind. Es erscheint nämlich neben der Picarda, Forese's Schwester, die Mutter des zweiten Friedrich aus dem Hohenstaufischen Hause, die letzte Königin aus normännischem Blute. Die Eine, Picarda, ist eine Zeitgenossin, sie ist eine Bekannte des Dichters aus gleichem Stande, die Constanza dagegen gehört dem vorigen Jahrhundert, sie gehört der Geschichte und dem Zusammenhange des deutschen Reichs mit Italien an, auf den der prophetische Gesang später, wenn er die Schicksale des von Troja stammenden Reichszeichens, des Adlers, besingt, hingeleitet wird. Forese, der Bruder des berühmten Rechtslehrers Accurse, war um die Zeit, als Dante seiner Fiction nach sein Gedicht schrieb (1300) erst seit 5 Jahren gestorben, und der Dichter findet ihn im Purgatorium unter denen, welche die leichtere Sünde der Gaumenlust durch gezwungenes Entbehren abbüßen, und, weil sie auf Erden dem Magen gefröhnt und das Fleisch genährt, am Bußorte begehren müssen, ohne zu genießen, und an ihrem Schattenkörper das Gegenbild der Art des Wohlseins tragen, das ihnen auf Erden über Alles ging.

Da Forese's Erscheinung im Purgatorium und seine Unterredung mit dem Dichter mit dem, was in diesem

dritten Geſange des Paradiſo von der Picarda geſagt wird, eng zuſammenhängt, ſo muß ich Sie an die Scene im drei und zwanzigſten Geſange des Purgatoriums erinnern. Sie wiſſen, daß dort Virgil und Statius Dante begleiten, der im vier und vierzigſten Verſe an der reineren Sprache den Forese wieder erkennt, ſo wie dieſer ihn. Forese ruft Vs. 48. ihm zu: „Sage von dir ſelbſt mir die Wahrheit, und nenne jene zwei Schatten, die dir dort Geleit ſind; zaudre nicht ferner, eröffne dich mir!“ Der Dichter erwiedert: „Dein Antlitz, über deſſen Bläſſe ich ſchon einmal, bei deinem Tode, geweinet, erweckt jetzt nicht weniger Schmerz mir und Thränen, da ich es ſo furchtbar entſtellt ſeh'.“ Ich will Sie mit der ſonderbaren Erklärung nicht ermüden, wodurch Dante ſeine Dichtung, daß eine Seele, die des Körpers beraubt iſt, doch ſcheinbar körperlich zu leiden ſcheint, zu rechtfertigen ſucht; ich eile über dieſen, nur durch die Kunſt, eine ſolche Materie in vortreffliche Verſe zu bringen, merkwürdigen Theil des Geſprächs hinweg, um Ihnen die Stelle zu bezeichnen, welche den angeführten Geſang des Purgatoriums mit dieſem dritten des Paradieſes verbindet. Forese hat des Dichters Zweifel gelöſet, er hat die Theorie der Luftkörper vorgetragen: nun iſt die Reihe an Dante. Der Dichter ſoll die Frage

beantworten, wie er in das Purgatorium gelange, wer ſeine Führer ſeien. „Wenn du, beginnt Dante, zurückdenkſt, daß wir beide, als wir zuſammen auf Erden noch lebten, in Sünden verſunken und tief verſchuldet geweſen, dann muß dieſe Erinnerung heute dir herb ſein. Erſt am vorgeſtrigen Tage, als die Schweſter des Sterns dort (und ich zeigte ihm die Sonne) in ihrem vollen Licht war, hat mich der, welcher hier vor mir vorausgeht, von der Sünde des niedern Lebens zum beſſeren Pfade gewieſen. Virgil, den du dort ſiehſt, hat durch die tiefe Nacht der wahrhaftig Geſtorbenen mich, der ich im wahrhaftigen Fleiſch bin und als Körper mit ihm gehe, zur Hölle geleitet. Aus der Hölle Gruft hat er mit freundlicher Tröſtung mich wiederum aufwärts geführet, und leitet mich rund um die Höhen des Berges, wo eure Seelen, einſt auf Erden durch Sünden getrübt, wieder geneſen. Er hat mich zu geleiten verſprochen bis ich dort bin, wo Beatrix mein harret, denn da gebührt ſichs, daß er mich allein laſſe.“ Nach Beantwortung der Fragen, die ihm Foreſe gethan hat, legt ihm Dante im Anfange des vier und zwanzigſten Geſangs ſeinerſeits zwei Fragen vor, von denen ſich die Eine auf die Erſcheinung der Picarda in der Sphäre des Mondes beziehet. Sage mir, ruft er ſeinem Freunde

zu, ob du weißt, wo deine Picarda verweilet? „Darauf antwortet Forese: Meine Schweſter, die auf Erden ſo ſchön und ſo gut war, erfreut der Seligen Kranz im Paradieſe.“ Dies führt uns zum Paradieſe zurück, wo nach der oben angeführten Aufforderung der Beatrix, die Erſcheinungen, die ihm als Bilder erſchienen ſind, zu befragen, Dante dem Schatten der Picarda zuruft, ehe er ihn noch erkannt hat: „O glücklich geſchaffene Seele, die du im Lichte des ewigen Lebens die Wonne empfindeſt, die Keiner, als wer ſie empfunden, verſtehen kann, du wirſt dich mir huldreich bezeigen, wenn du den Wunſch deinen Namen zu kennen befriedigſt, und über eure Beſtimmung mich aufklärſt.“ Picarda nennt darauf ihren Namen, ſie ſagt, daß ſie und die Seelen um ſie her in der langſam bewegten Sphäre die unterſte Stufe der Seligen einnehmen, weil ſie das einmal abgelegte Gelübde nicht erfüllten. Der Dichter deutet in ſeiner Antwort an, warum er ſeine alte Freundin nicht ſogleich wieder erkannt habe: er giebt zu verſtehen, daß auch vollendete irdiſche Schönheit, wie die der Picarda, vor der himmliſchen verſchwinde, und daß die Tugend der Erde, die er ihr ebenfalls zugeſchrieben hat, mit der Vollendung der Seligen verglichen, ein Schatten ſei. Es heißt Vs. 58: „In eurem ſtaunenerregenden An-

ſehen erſcheint ein unausſprechliches Göttliches, das euch von dem, was ihr vorher waret, verändert (che vi trasmuta da primi concetti), darum war ich ſo langſam, dich wieder zu kennen: doch jetzt hilft das mir, was du ſo eben geſagt haſt, ſo daß es mir leicht wird, mir deines Bildes Erinnerung in die Seele zu rufen." Da im Paradieſe ſtets ein Lehrendes mit dem Dramatiſchen und Epiſchen verbunden wird, ſo fügt Dante gleich die Frage hinzu, ob nicht die Seelen im niederen Himmel nach einem höheren verlangen, ob ſie nicht mehr zu ſchauen, ein höheres Maaß der Liebe zu empfinden begehren? Die Antwort der Picarda, die er durch die Worte vorbereitet, „mit jenen anderen Schatten lächelte erſt ſie ein wenig, dann antwortete ſie mir ſo freudig, daß ſie vom höchſten Feuer der Liebe entbrannt ſchien," iſt nichts anderes als die dichteriſch ausgedrückte Theorie der contemplativen Philoſophen der beſſeren ſcholaſtiſchen Schule. Den Sinn faßt der Dichter V. 87 in drei Verſe zuſammen, die den philoſophiſchen Satz enthalten, daß jeder, der den göttlichen Willen zu dem Seinigen gemacht hat, ſelig iſt, wenn ihm gleich nur ein kleines Maaß der göttlichen Gnade zu Theil wird, und daß jeder, der göttliche Liebe fühle, auch den göttlichen Willen zu dem Seinigen gemacht habe. Ich will Ihnen den

Anfang dieſer Erklärung in einer Umſchreibung mittheilen, um wenigſtens eine ſchwache Vorſtellung von der Art zu geben, wie Dante das Spekulative in Verſe bringt. Picarda ſagt Vs. 69: „O Bruder, der Liebe allmächtige Wirkung giebt unſerem Willen die Ruhe, drum wollen wir nur das, was uns verliehen wird, und begehren nichts anderes. Sehnten wir uns nach einem höheren Platze, dann wären unſere Wünſche nicht einig mit dem Willen der Gottheit, deren Weſen hier in jeglichem Kreiſe, wenn gleich auf verſchiedene Weiſe geſchaut wird. Daß aber unſer Wunſch mit dem göttlichen Willen nicht einig ſei, iſt in dieſen Sphären unmöglich, weil jeder, der hierher gelangt iſt, nothwendig göttliche Liebe empfindet, das Weſen der Liebe und der Seligkeit, welche aus ihr fließt, iſt aber, daß der Wille der Gottheit unſer Wunſch ſei, weil Beides ſich in uns innig vereinigt.“ Mit dieſer Lehre verbindet der Dichter unmittelbar das Geſchichtliche und führt uns aus der Ideenwelt in die wirkliche zurück. Picarda ſelbſt erzählt ihre Geſchichte, aber nur die Punkte, die für den Zweck des Dichters wichtig ſind. Ich fragte ſie, ſagt er, nachdem ſie meine erſte Frage beantwortet hatte: „Welches Lebens Gewebe haſt du nicht bis zur Vollendung gewoben? (dieſe Umſchreibung iſt zu unvoll-

kommen, als daß ich nicht die italienischen Worte hersetzen sollte — qual fu, heißen ſie, la tolta, onde non trasse insino al ciò la spola?) Picarda erwiedert, ſie habe der heiligen Clara ein Gelübde gethan, ſie habe in ihren Orden treten wollen: „aber, fügt ſie hinzu, Menſchen, mehr im Böſen als im Guten geübt, raubten mich aus der friedlichen Klauſe, und Gott allein weiß, wie hart mir das Leben ſeit der Zeit war!“ Dann deutet ſie auf die neben ihr erſcheinende Conſtanza, Gemahlin Heinrich's VI., Mutter Friedrich's II., und ſagt: „Auch ſie war ſchon dem Kloſter geweihet, auch ihr ward die Hülle (l'ombra) heiliger Binden vom Haupte gezogen; aber obgleich ſie wider ihren eigenen Willen, dem beſſeren Vorſatz entgegen, zum weltlichen Leben zurückkam, ſo entſagte ſie gleichwohl niemals dem Gelübde des Herzens (dal vel del cuor non fu giammai discioltа). Das leuchtende Antlitz an meiner Seite, es zeigt dir die große Conſtanza, die vom zweiten ſchwäbiſchen Sturmwind den dritten geboren, den letzten weltherrſchenden Sprößling (generò'l terzo e l'ultima possanza).“ Dann läßt er ſie ein ave Maria beginnen, die Erſcheinung in das Licht des Mondes einſinken und, wie er ſich ausdrückt, gleich einem ſchweren Körper im Waſſer langſam verſchwinden. Ich wage nicht, durch Umſchreibung der

ſchönen Stelle, welche unmittelbar nachher folgt, Ihnen zu zeigen, wie das Auge des Dichters dem allmälig verſchwindenden Lichte der Erſcheinung bis zu ihrer völligen Einigung mit dem leuchtenden Mondkörper folgt und die einzelnen Momente bemerklich macht: doch muß ich Sie aufmerkſam machen, wie er die oft tranſcendente Lehre und Lehrform durch Handlung erheitert und belebt. Er hatte an das Wechſelgeſpräch zwiſchen ſich und der Beatrix das Geſpräch mit der Picarda geknüpft, kaum hat Picarda die Scene verlaſſen, ſo beginnt die Handlung aufs neue zwiſchen dem Dichter und der Beatrix. Nicht bloß die Perſonen wechſeln und es erſcheinen andere Charaktere, ſondern auch die Scene und die Bühne ſelbſt ändert ſich. Beatrix gewinnt in jedem Himmelsraum eine andere Geſtalt und es gehört unter die ſchwerſten Aufgaben, welche der Dichter ſich zu löſen aufgegeben hat, daß er die veränderte Lichtgeſtalt ſeiner Geliebten als vollendeter Einſicht und vollendeter Gnade ſtets anders beſchreiben muß. Schon in der niedrigſten Sphäre, ſchon im Himmel des Mondes, ſchon nach dem erſten Geſpräch mit den von göttlicher Liebe erfüllten Seelen erſcheint dieſes Licht der Gnade und Erleuchtung in einem ganz anderen Glanze, als ſelbſt auf der Höhe des Purgatoriums. Der Dichter erträgt den Blick

ſeiner Beatrix nicht. „Mein Blick, ſagt er, hing ganz am Blick der Beatrix, aus dieſem fiel in mein Auge ein ſolcher Blitzglanz, daß meine ſterbliche Sehkraft ihn anfangs nicht zu ertragen vermochte.“ Je mehr der Dichter im folgenden vierten Geſange ſich wieder zu ſeiner ſcholaſtiſchen Belehrung wendet, je mehr er ſich auf Fragen einläßt, die uns oft wunderlich vorkommen, deſto mehr müſſen wir die Kunſt bewundern, mit der er Bewegung, Fortgang, Anſchauung, Handlung in die Theologie und Metaphyſik bringt, die er hie und da einführt. Die Verbindung des Dichteriſchen mit dem Scholaſtiſchen giebt beſonders dem vierten Geſange einen ganz eigenthümlichen Charakter. Beatrix erklärt im 18ten Verſe, daß ſie in Dante's Zügen einen dreifachen Zweifel entdecke: zwei Zweifel erwecke das in ihm, was er über die Vertheilung der Seelen im ganzen Himmelsraume vernommen habe; ein dritter betreffe das, was ihm ſo eben geſagt worden. Es ſcheine ihm der Gerechtigkeit Gottes entgegen, daß eine Seele geringerer Seligkeit theilhaftig werde, wenn ſie ein Gelübde ohne ihr Verſchulden unerfüllt gelaſſen, als wenn ſie es wirklich erfüllt habe. Hier läßt er die Beatrix förmlich lehren, ſie bemerkt, daß die Lehre von den Himmeln und den in ihnen wohnenden Geiſtern die Platoniſch-Pytha-

geräische Dichtung zu sein scheine, nach welcher bestimmte Planeten und Sterne bestimmten Seelen angewiesen seien, so daß die Seelen abwechselnd in das irdische Leben herabfielen, und nach bestimmten Zeiträumen jede wieder zu dem Stern zurückkehrten, von dem sie herabgekommen. Diese letzte Frage so wie den Zweifel über die Verschiedenheit der Räume und Zustände im himmlischen Leben, mit dem er zusammenhängt, beantwortet der Dichter zuerst, die Frage über Gottes Gerechtigkeit verschiebt er.

Sie lächeln, lieber Freund, Sie glauben das Gerüst einer theologischen Abhandlung zu erblicken, und sehen nicht ein, wie ein solcher Stoff Leben und Bewegung erhalten kann. Es ist nicht nöthig, daß ich Ihnen mit dem Finger Schönheiten andeute, die Sie leicht selbst fühlen, oder Ihnen zu beweisen suche, daß auch Petrarca und Schiller in ihren metaphysischen Flügen oft am meisten zu bewundern sind, ich überlasse Ihnen selbst das Urtheil und sage Ihnen deshalb zuerst mit meinen eigenen Worten ganz prosaisch, wie der Dichter den beiden ersten Zweifeln zu begegnen sucht, und umschreibe dann seine Verse. Die bloße Vergleichung des Inhalts und der Ausführung wird Ihnen hinreichend zeigen, daß der schöpferische Geist des Dichters die trockenste Materie belebt und

die Schulphiloſophie benutzt wie die Zeitgeſchichte. Dem endlichen Geiſte, ſo würden wir die Antwort der Beamir ausdrücken, kann die Fülle unendlicher Seligkeit, die unendliche Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit des Verdienſtes und der Belohnungen desſelben nur dadurch begreiflich gemacht werden, daß der Reichthum göttlicher Gnade und des Lichts ſeiner Erkenntniß in Zeit und Raum, alſo in endliche Formen gebracht wird. Das, was über alle Anſchauung geht, muß anſchaulich, das, was nicht ausgedehnt iſt, räumlich gemacht werden. Dieſes Mittels, den Begriff der Gottheit, welcher über die menſchliche Vorſtellungskraft hinausgeht, menſchlich und vorſtellbar zu machen, hat ſich, ſagt der Dichter, die Schrift ſelbſt bedient. Die Schrift, heißt es, giebt der Gottheit Gedanken, Willen, Wohnſitz, ſchreibt ihr Handlungen und Organe zu, und die Lehre der Kirche von Engeln iſt nach der Schrift gebildet. Dieſer Lehre zufolge giebt es an und für ſich keine Stufenfolge der Seligkeit für die Seligen ſelbſt, ſondern die Vertheilung in verſchiedene Räume, das ſtärkere oder ſchwächere Licht iſt ein bloßes Mittel die Seligkeit und die Erkenntniß des göttlichen Reichs zu verſinnlichen. Dies drückt der Dichter Vs. 27 u. f. auf folgende Weiſe aus: „Der Seraphim Größter, der dir der Gottheit am

nächſten geſtellt ſcheint, Moſes, Samuel und jeder der beiden Johannes, nur allein nicht Maria, ſie haben in keinem anderen Himmel als jene Seelen, die du ſo eben geſchaut haſt, den Ort ihrer Ruhe, noch iſt ihrer Seligkeit Dauer größer. Nein, alle ſind im oberſten Himmel verherrlicht (tutto hanno bello il primo giro), wenn gleich ihr ſeliges Leben im Inneren verſchieden, weil ſie auf verſchiedene Weiſe empfinden des Ewigen Anhauch. Die Seelen, die du geſchaut haſt, zeigten ſich dir im niederen Raume, nicht, weil ihnen der niedere Himmel zum Sitze beſtimmt ward, ſondern, damit du nach deiner Weiſe erkennſt, daß ſie von der himmliſchen Höhe nur eine niedere Stufe erreichten (non per far segno della celestial ch' ha men salita). So gebührt ſichs zu reden zu eurem Verſtande, denn nur aus der Sinnen Empfindung entlehnt ihr, was eures Verſtandes Begriff wirkt. Darum läßt die Schrift ſich zu eurer Faſſung herniederr, giebt Hände und Füße der Gottheit, und verſteht es ganz anderes. Die Kirche, in ihrer Lehre von Engeln malt euch Gabriel, Michael und den, der Tobias Blindheit geheilt hat, mit menſchlichen Leibern." Dann kommt er auf das Verhältniß dieſer Lehre von den Himmelsräumen zu der Platoniſchen Phantaſie im Timäus, deutet bei der Gelegenheit auf das Zutrauen, welches

seine Zeit auf Sterndeuterei setzte, und leiten die Mythologie des Alterthums von diesem Zutrauen auf die Sterne ab. Er sagt Vs. 60, man habe den Einfluß, den die oberen Sphären auf die unteren hätten, unrichtig verstanden und daher rühre die Verehrung des Mars, Mercur, Jupiter. Die folgende Frage und ihre Beantwortung ist ganz abstrakt, sie gilt der Gerechtigkeit Gottes und der Zurechnung einer ohne Vorsatz und Absicht begangenen Sünde.

Ich will, ehe ich Ihnen die Verse umschreibe, in welchen er seine scholastische Lehre vorträgt, den Sinn kurz angeben. Es komme, meint er, dabei Alles auf den Begriff von Gewalt an: dem Willen könne nicht auf die Weise Gewalt geschehen, wie einem Holze oder Steine: denn, wenn sich der Wille dem Zwange nicht füge, so bleibe er unüberwindlich. Dies wird ungefähr auf folgende Weise ausgedrückt (Vs. 69): „Aber, weil zu dieser Wahrheit zu dringen eurer Einsicht versagt ist, so will ich, wie du verlangt hast, auf deine Frage erwiedern. Wenn nur derjenige gezwungen genannt wird, der dem, was ihm Gewalt thut, entgegen zu streben außer Stande ist, dann waren die Seelen durch den Zwang, den sie erlitten, nicht entschuldigt. Einen Willen, der nicht will, nie drückst du ihn nieder, sein Wesen gleicht dem Wesen

des Feuers, das tausendmal wieder emporbricht, wenn du es tausendmal dämpfest. Sobald ein Wille sich füget, mag es viel sein oder nur wenig, so geschieht dies, weil er willig dem Drucke gefolgt ist. So thaten die Seelen, die du hier siehst: sie konnten vom heiligen Orte gewaltsam gerissen zurückgehn, wäre fest ihr Wille gewesen, wie des Laurentius Wille, als er auf dem Rost lag, oder Mucius (Scävola), als er seine Hand selber verbrannte. Ein solcher Wille hätte jene Seelen, sobald sie nicht mehr bedrängte fremde Gewaltthat, zurückgetrieben die Straße, auf welcher sie der Räuber entführet hatte: ein so fester Wille wird aber selten gefunden." Eine spitzfindige Untersuchung über das absolute und relative Wollen scheint jeder dichterischen Form zu widerstreben; Dante weiß aber jedem Stoff, auch dem, welcher sich am stärksten zu sträuben scheint, eine Gestalt zu geben. Um dies deutlich zu machen, will ich nur die Einleitung zu dieser metaphysischen Untersuchung versetzen. Beatrix sagt Vs. 90: „Aber jetzt zeigt sich vor deinen Augen ein anderer schwieriger Durchgang, so schwierig, daß du, von dir selber geleitet, nimmer hindurch kämst, nein, viel eher müde erlägest. Ich habe deiner Seele als Wahrheit verkündet (e'ho per certo nella mente messo), daß Keiner, der zum Paradiese gelangt sei,

ſich täuſche, weil er die höchſte Wahrheit in Gott ſchaut (perocchè sempre al primo vero è presso). Nun haſt du aber von Picarda vernommen, daß Conſtanza in ihrem Willen beharrte, Nonne zu bleiben. Dies ſcheint mit dem, was ich dir ſagte, zu ſtreiten." Dieſer Widerſtreit ſoll nur ſcheinbar ſein, ſoll durch eine logiſche Diſtinktion gehoben werden, dadurch entſteht die ſchwere Aufgabe, dieſe logiſche Unterſcheidung und die metaphyſiſche Erklärung über die Verſchiedenheit des Willens nur einigermaßen dichteriſch auszudrücken. Ich will verſuchen, Ihnen durch Umſchreibung einiger Verſe deutlich zu machen, wie Dante dieſe Aufgabe löſet. Vs. 99 heißt es: „Schon oftmals, Bruder, ereignete ſich der Fall, daß Jemand, ohne daß es ſein freier Entſchluß war, eine ſündliche Handlung vollbrachte. Alkmäon, dem Vater (Amphiaraus) gehorchend, beraubte die Mutter des Lebens, er verſammte aus Liebe zu den Eltern die Pflichten der Kinder (per non perder pietà si fè spietato). Dies Gleichniß paßt für den Fall, der hier uns verwirret. Wenn der Wille der Gewalt nachgiebt und mit ihr eins wird (che la forza al voler si mischia), ſo entſteht eine Handlung, die der Gottheit mißfällig iſt (scusar non si possono l'offense). Der ſich überlaſſene (assoluta) Wille willigte zwar in die Sünde

nicht (non consente al danno), er gab aber der Furcht nach, und wurde durch Furcht vor härterem Uebel erschrecket (cedere in più affanno). Die drei folgenden Verse übergehe ich, da ich Ihnen hinreichend gezeigt zu haben glaube, wie in der scholastischen Tiefe und in den dunkeln Gängen der Schule der Dichter stets das Licht der Musenhöhen im Auge behält, ich will nur hinzufügen, wie er im Uebergange zu einer anderen spekulativen Frage, Bewegung und Leben der Anschauungswelt in diese Welt von Begriffen bringt. Zuerst tritt der Dichter selbst zwischen der dramatischen Bewegung seines Gesangs erzählend auf, dann geht sein Drama fort. Ausgemalt wird freilich nichts, schwer bleibt es immer, die Verse zu geniessen, es wird aber nicht nöthig sein, Sie auf den Unterschied beschreibender und malender Verse, die der Einbildungskraft nur ein Empfangen, ein Aufnehmen zumuthen, und dichterischer Andeutungen oder Schöpfungen, die eine angestrengte Thätigkeit der Einbildungskraft voraussetzen, aufmerksam zu machen. Die Verse, welche Dante erzählend einschiebt, ehe das lehrende Wechselgespräch wieder beginnt, sind folgende: „So tönte das Schlagen der Wellen des heiligen Baches, der aus der Quelle hervorkam, aus welcher jede Wahrheit herabträuft; so stillte sein heiliges Wasser

mir den doppelten Durſt.“ Unmittelbar darauf geht der Dichter wieder zur Geſprächsform über: er ruft der Beatrix zu: „O Geliebte deſſen, der von Anbeginn geliebt hat (del primo amante), o göttliche Seele, deren Worte mich alſo verbauen (il cui parlar m'inmonda), alſo mein Inneres erwärmen, daß mein Leben von Augenblick zu Augenblick erhöht wird, aus eignem Vermögen kann ich nicht Gunſt mit Gunſt dir vergelten, doch wird der, der allein Weisheit und Macht hat, dieſes an meiner Statt thun (ma quei, che vede e pote, a ciò risponda). Wohl erkenne ich nunmehr, daß unſer Geiſt nie zur Ruhe kommt, wenn ihn nicht die Wahrheit erleuchtet, außerhalb welcher nichts wahr iſt (di fuor dal qual nessun vero s'spazia).“ Dann folgen einige andere Verſe und unmittelbar nachher das ſchöne Bild für die Lehre, daß der Zweifel das Wiſſen, Unterricht die Wiſſenſchaft zur Folge habe, und daß dieſes einer der großen Vorzüge der Menſchheit ſei. Dies drückt der Dichter dadurch aus, daß er ſagt, die Gottheit habe gewollt, daß am Fuße der Höhe jeder Wahrheit ein Zweifel entſpringe; es ſei ein Geſetz der Natur, daß wir auf dieſe Weiſe von Höhe zu Höhe, von Gipfel zu Gipfel bis zum höchſten getrieben wurden. Dieſem Satze zufolge reiht er neue Fragen an die vorigen, und ſagt

am Ende des vierten Gesangs, die Ueberzeugung, daß nach der Einrichtung der Natur und nach der Fügung der Gottheit der menschliche Geist stets von Zweifel zu Zweifel auf eine über allen Zweifel erhabene Wahrheit geleitet werde, mache ihn kreist genug, eine neue Frage aufzuwerfen: „Ich möchte erfahren, heißt es, wie der Mensch Gelübde, die er nicht erfüllt hat, durch Darbringung anderer Güter so zu ersetzen im Stande ist, daß dieser Ersatz auf der Wage des Himmels das Unterlassene aufwiegt.“ Diese Frage macht den Schluß des vierten Gesanges, welcher mit der Beschreibung des göttlichen Lichts endigt, das die Augen der Beatrix erfüllt, als sie sich anschickt, auf jene Fragen zu antworten. Darauf beziehen sich die Anfangsworte des fünften Gesangs: „Wenn ich in Flammen der Liebe stärker dir leuchte, als du auf Erden gewohnt warst, und die Kraft deiner Augen beuge, so darf dich dieses nicht wundern. Mein Auge schauet die Gottheit, und was mein Auge geschaut hat, davon werde ich erfüllet. Auch auf deinen Geist, das erkenne ich, strahlt das ewige Licht jetzt, das, sobald es geschaut wird, Liebe entzündet. Zieht ein sinnliches Ding eure Liebe an sich, so geschieht dies nur darum, weil in ihm und aus ihm der ewigen Liebe Lichtglanz, wenn gleich getrübet,

zurückstrahlt.“ Ich eile über die Frage selbst hinaus, um Sie aufmerksam darauf zu machen, daß der 15te bis 17te Vers in die todte Lehre lebendige Bewegung bringen. Die Anrede an den Dichter wird nämlich durch eingeschobene, erzählende Worte unterbrochen, auf diese Weise eine Pause erhalten, und auf die Personen des Zwiegesprächs hingedeutet. Die Beantwortung der Frage selbst führt den Dichter wieder auf die Schulphilosophie seiner Zeit, denn er deutet erst an, was er unter Gelübde verstehe: dann sucht er zu beweisen, daß die Kirche nicht von allen Gelübden entbinden oder im Namen der Gottheit die Vertauschung des Gelobten mit einem anderen Gegenstande billigen und annehmen könne. Daß die Vertauschung in gewissen Fällen Statt finde, daß es wohlthätig sei, dem, der ein Gelübde gethan, wegen der Vertauschung eine Uebereinkunft mit der Kirche aufzulegen, damit nicht mit Gelübden und folglich mit der Gottheit, gegen welche man ein Gelübde übernommen, Scherz getrieben werde, beweiset er nach seiner Weise aus der Wichtigkeit der Gelübde überhaupt. Diese Letztere gründet er auf eine Erklärung von der Natur des freien Willens, als der auszeichnenden Eigenschaft aller vernünftigen Wesen, und auf die Natur eines Vertrags oder einer stillen Uebereinkunft mit Gott.

Damit Sie nicht glauben, theurer Freund, daß ſich der Dichter auf dieſem metaphyſiſchen Felde ins Oede verirre, ſo will ich Ihnen den Uebergang umſchreiben, der die Beatrix auf den wichtigſten Theil ihrer Antwort führt. Sie werden ſehen, daß der Dichter ſich mit eben der Leichtigkeit auf dem metaphyſiſchen Felde bewegt, als vorher in der Hölle auf dem Gebiet der Geſchichte und Erfahrung. Er ſagt Vs. 58: „Jede Vertauſchung eines Dinges, das man gelobt hat, mit einem andern iſt thöricht, wenn die Sache, die man an des Gelobten Statt giebt, nicht in dieſem enthalten iſt, wie die Zahl vier in der Zahl ſechs ſteckt. Darum läßt ein Ding, deſſen Werth jeden anderen Werth überſteigt, ſich durch nichts Anderes, ſo koſtbar es auch ſein mag, erſetzen (soddis-far non si può con altra spesa). Kein Sterblicher treibe Scherz mit Gelübden! Erfüllt treu ſtets, was ihr verſprochen! Sehet wohl zu, eh' ihr thöricht gelobet (a ciò far non bievi), wie Jephtha bei ſeinem erſten gelungenen Geſchäft (mancia) that. Ihm gebührte vielmehr zu geſtehen, ich irrte gelobend, als durch Erfüllung ſeines Gelübdes ärgere Sünde zu begehen. Eben ſo thöricht gelobte der König, der die Griechen nach Troja geführt hat, darum netzte Iphigenia ihre ſchönen Wangen mit Thränen und bewegte zum

Weinen über ihr Schickſal Thoren und Weiſe, die Agamemnon's Opfer erfuhren. Seid weniger vorſchnell, ihr Chriſten, gleicht nicht der ſchwankenden Feder, die von jedem Lufthauch bewegt wird, glaubt ja nicht, daß jedes Waſſer euch rein macht (vi lavi)." Dieſe Warnung, die in einer Zeit, wo durch Gelübde ſo viel Unglück veranlaßt wurde, gewiſſermaßen zu einer warnenden Götterſtimme wurde, wird in den folgenden Verſen ausführlich erklärt, dann ändert ſich plötzlich Bühne, Scene, Gegenſtand und Darſtellung. Es heißt Vs. 85: Kaum hatte Beatrix dieſe Worte geredet, ſo wandte ſie ſich voll Sehnen nach der Gegend der Welt hin, die vom lebhafteſten Lichte erglühte. Das Entzücken, das ich an ihr wahrnahm, ihr ganz verändertes Anſehen, hießen meinen lerndegierigen Geiſt ſchweigen, als ich neue Fragen zu thun im Begriff ſtand." Das Poetiſche des italieniſchen Ausdrucks aven nuove quistioni davante, und poser silenzio al mio cupido ingegno kann freilich nur aus dem Original erkannt werden. Hier, wo ſich Beatrix zum Himmel des Mercurius erhebt, gebraucht der Dichter ein neues Mittel, um den Fortgang der Erleuchtung und Einſicht durch ſeine Erzählung anzudeuten: dieſesmal wird nämlich der Planet ſelbſt durch die Gegenwart der Beatrix heller und leuchten-

der. Der Dichter fügt hinzu: „Und wenn der Stern ſelbſt lachte, wenn er im veränderten Anſehen erleuchteter ſich zeigte, wie ward mir erſt, der ich meiner Natur nach wandelbar bin, auf jegliche Weiſe! Wie in einem Fiſchteich, der ruhig und rein iſt, die Fiſche ſich ſchnell zu dem ziehn, was von Außen hineinfällt, weil ſie ſie nährende Speiſe es halten, ſo ſah' ich mehr als tauſend leuchtende Geiſter ſich uns nahn und jeder rief laut: Schaut dort die Seele, die unſere Liebe vermehret (ecco chi crescerà li nostri amori). Der Gedanke, der durch dies Bild von den Fiſchen und der Nahrung derſelben ausgedrückt wird, iſt: irdiſche Güter werden dadurch vermindert, daß mehrere an demſelben Gute oder Beſitz Theil haben, die himmliſche Liebe hingegen wird durch Mittheilung vermehrt. Liebe iſt die Nahrung der in dieſem Himmel des Mercur vereinigten Seelen und Urſache ihrer Verklärung. Dieſer Gedanke geht von dieſem Geſange an durch das ganze Paradies als Hauptgedanke hindurch. Aus dieſem Gedanken leitet Dante am Ende des Paradieſes eine Schöpfung von Ewigkeit als im Weſen der Gottheit und der göttlichen Liebe begründet her. Dieſes Weſen der Gottheit erfordere, ſagt er dort, daß ihre Liebe aus unzähligen Weſen hervorſtrahle, weil ſich nur dadurch die Weſenheit der Gottheit (das sub-

sisto, wie er sagt) menschlich kund gebe. Ich will Ihnen dabei gelegentlich kurz bemerken, daß dieses die Schulweisheit der bessern Scholastiker von Dante's Zeit ist: tief kann ich mich in das scholastische Labyrinth nicht wagen. Diese Bemerkung kann übrigens dienen, Ihnen zu zeigen, wie der Dichter selbst sich durch seine Schulweisheit und durch den Plan, diese gelegentlich vorzutragen, seine Aufgabe erschwert. Den dichterischen Ausdruck, das Schöpferische und Vollendete in Form und Ausdruck werden Sie sogleich in der Beschreibung der Erscheinung der auf Erden in Regierungs- und Gerichtsgeschäften thätigen Seelen erkennen. Es heißt hier Vs. 103: „Eine jede der Seelen, die sich uns nahten, zeigte in ihrem blitzenden Lichte die Freude, von der sie erfüllt war, und welche strahlend aus ihr hervorkam." Dann fällt er nach seiner naiven Weise in seiner eignen Person ein: „Jetzt denke die Leser, wie ungern du der weitern Belehrung entbehrtest, wenn das, was ich zu erzählen begonnen, nicht weiter geführt würde (se quel, che qui s'inizia, non procedesse ——— avreti di più savere angosciosa carizia), dann fühlst du an dir selber (per te vederai), wie heftig ich damals verlangte, die Geschichte und die Namen der Seelen zu kennen, die meinen Augen erschienen

(wörtlich, sobald sie meinen Augen erschienen). O! unter glücklichem Sterne Geborner, dem die göttliche Gnade gestattet, der ewigen Herrlichkeit Throne zu schauen, noch ehe der Orte mühvollen Dienst du verlassen! Aus uns leuchtet im strahlenden Glanze das Licht, das durch alle Himmel hindurch geht, darum, wenn du verlangest, Licht von unserem Licht zu empfangen (di noi chiarirti), so sättige dich nach deinem Gefallen." Die Spielerei mit dem Imperativ von dire sagen und der Mehrzahl von dio, welche nachher folgt, läßt sich in der Umschreibung nicht ausdrücken und trägt zur Schönheit des Gedichts nicht viel bei, wir können daher das, was Dante in seiner eigenen Person hinzusetzt, auf folgende Weise umschreiben: „So ward von einer jener frommen Seelen zu mir gekehrt, und Beatrix rief mir zu: Sprich, sprich mit Vertrauen und glaube dem, was sie dir erwiedern, als einem göttlichen Worte." Ich darf Sie nicht erst aufmerksam auf etwas machen, was Ihnen von selbst in die Augen fallen wird: daß sich in diesem Gesange die Scene von Zeit zu Zeit ändert, daß die Personen wechseln, daß die Beschreibung der Bühne, der äußeren Umgebung, der Gestalt und Bewegung der Personen lebhafter wird, daß das Drama vor unseren Augen entsteht und vorübergeht.

Gleich mit den Schlußworten der Anrede der Beatrix ändert ſich die Scene wieder, weil Beatrix in den Hintergrund tritt, und ein Zwiegeſpräch mit Juſtinian beginnt, der hier Repräſentant aller derer iſt, die, um weltlichen Ruhm und Ehre unter den Menſchen zu erlangen, in weltlichen Dingen, in Verwaltung der Gerechtigkeit und Regierung ſich Verdienſte erworben haben. Der Dichter geht bekanntlich von dem Gedanken aus, daß Gott ausdrücklich weltliche und geiſtliche Macht geſchieden, daß er ſie auf Erden ganz verſchiedenen Perſonen beſtimmt habe, und daß das Haupt der Kirche, als Repräſentant der göttlichen Gewalt in Sachen des Glaubens und der Gottesverehrung ſeine wahre Beſtimmung vergeſſe, ſobald es ſich weltliche Güter und weltliche Herrſchaft anmaße. Aus dieſem Satze folgt oder hängt damit zuſammen der Grundſatz der kaiſerlichen Monarchie, nach welchem der Kaiſer die Macht in weltlichen Dingen ebenſo unmittelbar von Gott hat, als das Haupt der Kirche die rein kirchliche Gewalt, der Satz, daß die Verwaltung der irdiſchen Gerechtigkeit und Regierung ebenſo unabhängig iſt, als die der geiſtlichen. Dieſe für des Dichters Zeit, bei dem ſeit der ſogenannten Zwiſchenregierung und auch noch ſeit Rudolf's von Habsburg Regierung ſo fühlbar ge-

wordenen Bedürfniß einer kaiſerlichen Obergewalt in Italien, höchſt wichtigen Grundſätze ſucht er poetiſch geltend zu machen. Er knüpft daher im folgenden Geſange die Geſchichte der vom Himmel verliehenen kaiſerlich[illegible] Gewalt an die Geſchichte des Adlers, der den Römern als Hauptfahne diente, unter welcher ſie ihre Siege erfochten. Dieſer Adler war dem Dichter zufolge zuerſt Wappen des trojaniſchen Reichs geweſen, dann Wappen des römiſchen Weltreichs und des aus dieſem ſeit Karl dem Großen entſtandenen römiſch-deutſchen Reichs geworden.

Ich habe Sie ſchnell über den fünften Geſang hinausgeführt, damit dieſer Brief nicht zu einem Buche werde, weil ich Ihnen noch zeigen möchte, wie der Dichter im ſechsten Geſange die Weltgeſchichte behandelt. Eine gewiſſe Ausführlichkeit iſt dabei nothwendig. Gleich im Anfange des Geſangs knüpft er die Geſchichte der Weltherrſchaft an die Traditionen von Troja und an die durch Conſtantin's Uebertritt zur chriſtlichen Religion und durch die Veränderung der Reſidenz hervorgebrachten Umwandlungen. Er führt uns erſt mit dem Fluge des Adlers, deſſen Schickſale er beſingen will und deſſen Geſtalt er zum Sinnbild des Weltreichs macht, von Rom nach Conſtantinopel, von dort deutet er auf

Troja, als den Urſitz des Adlers, und führt ihn von da nach Alba Longa, und erſt nach dieſer Einleitung redet der Dichter von der Seele, mit welcher er ſich unterredet, von Juſtinian und ſeiner neuen Geſetzgebung. Es wäre thöricht, auch nur ein Wort darüber zu verlieren, daß die Geſchichte hier auf eine ganz eigene Weiſe behandelt und dieſe Behandlung gleich durch die Andeutung eingeleitet wird, daß des Adlers Flug bald der natürlichen Bewegung des Himmels gefolgt, bald die entgegengeſetzte Richtung genommen. Der Sinn der Worte, die ich Ihnen ſogleich umſchreiben werde, iſt, daß die Schickſale der Welt an die Umdrehung der Sphären geknüpft ſind, daß der trojaniſche Adler, als er von Aeneas nach Italien gebracht wurde, dem Laufe der Sonne von Oſten nach Weſten folgte und daher in ſeinem neuen Sitze vom Glücke begünſtigt ward. Unglücklich war daher der Entſchluß Conſtantin's, den Sitz des Reichs, dem Laufe der Sonne entgegenſtrebend, an einen andern Ort zu verſetzen, oder, wie Dante ſagt, des Adlers Flug der Sonne entgegen zu richten (contra 'l corso del ciel l'aquila volse). Dante gebraucht jedes Mittel, das eine poetiſche Wirkung hervorbringen kann, ohne Unterſchied; er benutzt die Fabeln des Heidenthums wie die chriſtliche Geſchichte

und Philoſophie, ihm dient daher auch die mythiſche Geſchichte von Troja und deſſen Zuſammenhang mit Zeus und ſeinem Götterchor. Auf eine ganz eigene Weiſe gebraucht er in ſeinem heiligen Geſange weiter unten die Fabel, daß Zeus Adler den Ganymed zum Mundſchenken der Götter raubte. Was die hier gebrauchten Sinnbilder angeht, ſo deutet er durch den Urſitz des Adlers auf Ilions Höhen auf die Geſchichten von Dardanus, Tros, Laomedon und den Verkehr der dardaniſchen Könige mit den Göttern. Ich will Ihnen die erſten Verſe des ſechsten Geſangs umſchreiben, damit Sie ſehen, wie Dante den Lauf der ganzen Geſchichte in wenige Worte drängt, wie er auf die älteſte Geſchichte von Troja hindeutet, den Uebergang des Symbols derſelben unter Aeneas nach Rom bezeichnet, ſo wie die Entfernung von Rom unter Conſtantin und die Rückkehr unter Karl dem Großen. „Seitdem, ſagt er, Conſtantin den Flug des Adlers der Bewegung des Himmels entgegen gerichtet, welche ihn in der Urzeit begünſtigt, als er die Lavinia raubte, hatte Zeus Adler (l'uccel di Dio) ein Jahrhundert und noch eins (cento e cent' anni) und wenig darüber am äußerſten Ende Europa's an den Bergen verweilt, von denen er im Anfang herabkam. Dort wurde unter ſeinem heiligen

Fittig die Weltregierung geführt, bis der herrſchende Stab von Hand zu Hand kam in die Meine. Kaiſer war ich, bin Juſtinianus (auf dem fui und dem sono liegt der Nachdruck, die Perſönlichkeit iſt geblieben, die Würde war irdiſch), der getrieben von der Liebe, welche die Welt ſchuf (il primo amor), und deren volle Kraft ich hier erſt empfinde, in ein Geſetzbuch vereinigte Gebot und Verbot (dentro alle leggi trassi il troppo e il vano)." Ich übergehe, um nicht ganze Seiten überſetzen zu müſſen, alle Verſe, in denen Juſtinian ſeine eigene Geſchichte erzählt; nur auf den Schluß will ich Sie aufmerkſam machen. Die Verſe, die ich heraushebe, bilden zuerſt den Uebergang zur Geſchichte des römiſch-deutſchen Reichs, die der Dichter mit wenigen Zügen zeichnen will, ſie enthalten aber zugleich eine ſehr fein ausgedachte Entſchuldigung Juſtinian's, daß er nie an der Spitze ſeiner Heere erſchien. Dante meint, Juſtinian ſei zur Geſetzgebung von der Gottheit erwählt geweſen, deshalb habe ſie ihm, der ſich mit dem Rechte und den Geſetzen ausſchließend beſchäftigt, den Beliſarius als Feldherrn verliehen, und der Kaiſer, den Finger Gottes erkennend, habe ſeinem Feldherrn das Kriegsweſen überlaſſen. Juſtinian ſagt Vs. 22: „Gott gefiel es, mir in die Seele zu geben den

großen Gedanken, mein Geſetzbuch zu ordnen (inspirarmi l'alto lavoro), und dieſem Geſchäfte weiht' ich mich gänzlich, und überließ meinem Beliſarius die Führung der Heere. Die Hülfe der Gottheit war ſtets ſo ſichtbar mit ihm, daß ſie mir dadurch den Wink gab, mich der Führung des Kriegs zu enthalten." Die Antwort über die Perſönlichkeit des dem Dichter erſchienenen Schattens enthält zugleich Andeutungen über das Wappen des Reichs und deſſen Urſprung, über das Geſetzbuch und deſſen Bedeutung, und dieſe Andeutungen hängen genau zuſammen mit der Lehre von der höchſten Reichsgewalt und der Reichsverwaltung.

Ehe Dante zur Geſchichte des Weltreichs übergeht, ſpricht er ſich über das Weſen der kaiſerlichen Gewalt auf Erden aus. Den Uebergang von der perſönlichen Geſchichte Juſtinian's zur Geſchichte des kaiſerlichen Reichs des königlichen Adlers, der einige Jahrhunderte hindurch ein republikaniſcher geweſen war, macht er in den Worten, die ſich an die oben umſchriebenen unmittelbar anſchließen. Vs. 27: „Dieſe Antwort wird auf deine erſte Frage genügen, aber ihre Beſchaffenheit zwingt mich, einen Zuſatz zu geben, damit du deutlich erkenneſt, welchen Frevel derjenige ausübt, der mit dem heiligen Adler im Streit iſt (si muove

contra' l sacrosanto segno) und ihn entweder mit Gewalt an ſich reißt, oder gegen ihn aufſteht." Dann beginnt er die römiſche Geſchichte, von der Sagenzeit und dem Kriege des Aeneas mit Turnus, gegen den ihn Pallas mit Hülfstruppen unterſtützte. Dieſes hat Virgil beſungen, Dante ſetzt Virgil's Gedicht voraus und ordnet in der folgenden Geſchichte die großen Momente ſo zuſammen, daß der Blick, indem er das Hervorragende faßt, zugleich den ganzen Zuſammenhang durchſchaut. Die Worte ſind: „Schau, wie viele Tugend und Kraft ihn (den Adler als Symbol des Reichs) würdig der Verehrung gemacht hat, von der Stund' an, als Pallas geſtorben, um ihm zum Reiche zu helfen. Du weißt, daß von der Zeit an (ſeit Pallas dem Aeneas zur Erlangung der Königswürde in Alba Longa geholfen) der Adler dreihundert Jahr und darüber in Alba Longa verweilet, bis endlich die Drei gegen Drei kämpften und auch dies um den Adler (der Kampf der Horatier und Curiatier). Du kennſt die Siege, zu denen der Adler geführt hat, vom Raube ſabiniſcher Weiber bis zu Lucretia's Kränkung, als die benachbarten Völker von ihm beſiegt ſind, während Rom von ſieben Königen beherrſcht ward. Du weißt, zu welchen Heldenthaten er führte, getragen von tapfern Römern,

entgegen dem Brennus, entgegen dem Pyrrhus, entgegen anderen Fürſten und verbündeten Völkern, als in Schlachten den Ruhm ſich erwarben, den ich freudig bekränze, Torquatus, Quinctius, der nach der fliegenden Locke Cincinnatus genannt ward, und der Decier und Fabier Helden. Der Adler war es, der nach langem Kampfe ſiegend der Numidier Schaaren in den Staub warf, welche dem Hannibal folgend über unerſteigliche Felſen gekommen, von denen, Po, du herabſtrömſt. Unter der Fahne dieſes Adlers ſiegten, in früheren Zeiten Scipio, ehe er die männlichen Jahre erreichte, in ſpätern Pompejus als Jüngling, zu der Zeit, als an Fieſola's Höhen in der Nähe deines Geburtsorts Catilina's Genoſſen im blutigen Kampfe erlagen. Als ſpäter nahe die Zeit war, in welcher der Himmel den Erdkreis zu ſeinem Frieden zurückzuführen beſchloſſen (d. h. als unter Auguſtus die Gottheit durch den allgemeinen Frieden auf Erden die Ausſöhnung des Menſchen mit dem Himmel d. h. den himmliſchen Frieden vorbereiten wollte), nahm Cäſar, weil Rom es wollte, den Adler. Die Thaten, welche Cäſar, folgend der Fahne des Adlers vom Varus (dem Gränzfluß von Italien und Frankreich, der Var) bis zum Rheinſtrom vollbrachte, als er ſchaute der Iſara Strom und der Hera, ſchaute die

Seine und jegliches Thal, deſſen Flüſſe bilden die Rhone.“ Dieſe Verſe begreifen Cäſar's Thaten in Gallien und gegen die deutſchen Völkerſchaften, ausführlicher wird, weil es mit dem Zweck des Dichters näher zuſammenhängt, die Geſchichte des erſten bürgerlichen Kriegs gegeben. Es heißt Vs. 60: „Was ſpäter der Adler gethan hat, als er aus Ravenna hervorkam und über den Rubico ſtürzte, das war ſo mächtiges Fluges, daß ihm keine Zunge und keine Feder zu folgen im Stand' iſt. Von Brunduſium wandte er rückwärts die Schaaren der Heere nach Spanien, nach Durazzo führt er ſie ſpäter und traf Pharſalia's Felder mit ſo heftigem Schlage (Farsaglia percosse si), daß der Schmerz am glühenden Nil gefühlt ward.“ In den folgenden Verſen werden die Punkte bezeichnet, die Cäſar bei der Verfolgung des Pompejus unmittelbar nach der Schlacht in den pharſaliſchen Feldern berührte, nebſt dem Erfolge dieſer Verfolgung, oder die von Cäſar errungenen Vortheile. „Antandrus, heißt es, und den Simois, von woher er einſtens gekommen, ſchaute wieder der Adler, den Ort, wo Hektor im Grabe ruht, und zu Ptolemäus Verderben ſchüttelt er ſein Gefieder.“ Der letzte Satz bezieht ſich auf den ſogenannten Alexandriniſchen Krieg, als der junge Ptolemäus, oder vielmehr

deſſen Miniſter, die Aegypter gegen Cäſar in Bewegung gebracht hatte. Der Dichter fährt fort: „Von dort kam er, traf wie ein Blitzſtrahl den Juba, und wandte ſich zu eurem Weſten zurück, dorthin, wo er der Pompejaner Drommete vernommen.“ Von dieſer Erwähnung der Siege Cäſar's in Afrika und der Schlacht bei Thapſus, die hier mit Juba's Namen bezeichnet wird, nach der Anführung des bei Munda über Pompejus Söhne erfochtenen Siegs, geht Dante zur Wiedererrichtung der Republik unter Brutus und Caſſius über. Weil das rechtmäßige und nothwendige kaiſerliche Anſehen von Julius Cäſar herſtammen ſoll, ſo hat Dante vorher den königlichen Adler von Troja, der in Alba Longa ebenfalls ein königlicher war, mit Einwilligung der Römer durch Cäſar zum kaiſerlichen werden laſſen (per voler di Roma Cesare il tolle). Auf dieſe Weiſe muß nothwendig die Erneuerung der Republik ein Frevel gegen die von Gott ſtammende weltliche Oberherrſchaft der Welt ſein, wie Judas Verrath gegen die geiſtliche und göttliche Regierung. Der Dichter erklärt bei dieſer Gelegenheit, warum er edle Männer wie Brutus und Caſſius in den Abgrund der Hölle geſtoßen hat, während er einen feigen Heuchler wie Auguſtus vergöttert. Es ſind nicht die hiſtoriſchen Perſonen, die

er meint, es ſind die Vorſtellungen, welche durch dieſe Perſonen verſinnlicht werden. Auguſtus trägt das göttliche Zeichen der Herrſchaft mit Recht vor ſich her, die Republikaner erheben ſich dagegen, wer das thut, ſtreitet gegen Gott. Dante fährt fort: „Was der Adler für den that, der ihn nach Cäſar vor ſich hertrug, darüber ſchmähet in der Hölle noch immer Brutus und Caſſius, wie Perußium und Mutina vormals darüber geweint.“ Die Momente zuſammendrängend, verbindet der Dichter die Beſiegung der Freunde des Antonius durch Auguſtus mit der Beſiegung der Republikaner. Auguſtus half Mutina entſetzen und trieb, ehe das Triumvirat geſchloſſen war, Antonius nach Gallien, nach der Beſiegung der Republikaner ward Antonius Bruder und ſeine Gemahlin Fulvia durch Auguſtus Heere in dem ſogenannten Perußiniſchen Kriege beſiegt. Unmittelbar nachher folgt die Beſiegung des Antonius, und die Errichtung von Auguſtus Weltherrſchaft wird durch die Schließung des Janus-Tempels angedeutet. Wie der Dichter oben ſtatt Scipio und Cato, die von Cäſar in Afrika beſiegt worden waren, ausſchließend den Juba genannt hatte, den kein Adler leitete, ſo nennt er hier ſtatt des Antonius, deſſen Adler in der Schlacht bei Actium eigentlich beſiegt wurden, die

Kleopatra allein. Es heißt deshalb Vs. 75: „Ueber die Thaten des Adlers weinte betrübt Kleopatra, die, als sie vor ihm floh, herber und plötzlicher Tod traf vom Bisse der Natter. Mit Augustus drang er bis an des rothen Meeres Gestade, mit ihm brachte der Welt er den Frieden; des Janus Tempel wurde geschlossen."

Bis soweit folgt er dem Gange der römischen Weltmonarchie; er will aber die Schicksale der Kirche mit der Geschichte des Adlers und des weltlichen Reichs verbinden. Den Uebergang vom blos Weltlichen zu dem verbundenen Geistlichen und Weltlichen macht er Vs. 81—93, wo er lehrt, daß Gott seine Gerechtigkeit auf Erden selbst zu der Zeit, als die kaiserliche Gewalt in heidnischen Händen gewesen sei, doch nur durch den Kaiser habe ausführen lassen. Alles, heißt es, was die kaiserliche Macht Großes für die Welt, die ihr unterworfen sei, gethan habe, Alles, was sie noch künftig thun werde, sei unbedeutend, wenn man es mit dem vergleiche, was unter dem Dritten der Cäsaren durch das weltliche Gericht des Kaisers ausgeführt worden. Christus, sagt der Dichter, litt durch die weltliche Gerechtigkeit zur Rettung des menschlichen Geschlechts für Adam's Sünde, welche auf alle seine Nachkommen vererbt war (gli

concedette, d. h. Gott gönnte dem Adler, ——— gloria di far vendetta alla sua ira) und er fügt ſpäter hinzu, unter Titus ward wiederum durch die kaiſerliche Gerechtigkeit an den Juden beſtraft, was ſie, weil Gott es zuließ, an Chriſtus geübt hatten. Dieſes bahnt ihm den Uebergang zur Erklärung der Art, wie Kirche und Staat, wie der weltliche und geiſtliche Herrſcher ſeit Karl dem Großen als Schützer und Beſchützte verbunden ſeien. Die Stelle lautet: „Und als der Longobarden reißender Zahn die heilige Kirche zerfleiſcht, eilte ſiegend unter den Schwingen des Adlers der große Karl zu ihrem Beiſtand.“ Sie werden leicht bemerken, theurer Freund, daß er hier plötzlich den Hauptgedanken, den er durch die ganze Weltgeſchichte hindurch anſchaulich zu machen ſucht, hervortreten läßt, um uns unvermerkt auf ſeine Zeit herüber zu führen und ſeine Vorſtellung von Monarchie in Juſtinian's Mund zu legen. Um dieſes auf dichteriſche Weiſe thun zu können, muß Dante die Perſonen, die Parteien, welche über die Grundſätze kämpften, die vorgeblich kaiſerliche der Ghibellinen, wie die republikaniſch-kirchliche der Guelfen auf die Bühne führen. Die Ghibellinen klagt er eben ſowohl an, als die Guelfen. Die Erſteren riſſen kaiſerliche Güter und Rechte an ſich, wie er meint, die Guelfen hul-

digten der franzöſiſchen Herrſchaft, welche das Haus Anjou in Italien begründet hatte. Dies lautet in der poetiſchen Sprache, worin es ausgedrückt wird, folgendermaßen: „Jetzt vermagſt du zu entſcheiden, wer und von welcher Art die Parteien, die ich oben verklagte, und wie ihr Vergehen alle eure Uebel veranlaßt. Die Eine ſetzt entgegen dem Adler des göttlichen Reiches (al pubblico segno) die goldenen Lilien, und die Andre übet als eignes Recht aus, was einzig dem Kaiſer gebührt, ſo daß ſchwer wird zu ſagen, welche am meiſten geſündigt. Mögen die Ghibellinen für ihre Fehden und für ihre Raubſucht eine andere Fahne ſich wählen (Faccian gli Ghibellin, faccian lor arte sott'altro segno), denn, wer den Adler des Weltreichs von der Gerechtigkeit trennet (la giustizia e lui diparte), ſelten gelingt dem ſein Beginnen. Der jüngere Karl, er erbebe, niederzuwerfen den Adler mit ſeinen Guelfen, er fürchte die Krallen, die ſchon das Fell eines ſtärkeren Löwen zerfleiſcht. Schon oft erlitten die Söhne die Strafen der Sünden der Väter (dichteriſcher ſagt Dante, pianser gli figli per la colpa del padre)." Dann fügt er für den König von Neapel die naive Warnung hinzu, daß er ſich ja nicht einbilden möge, daß Gott das Wappen, das er ſich zum Wappen ſeines weltlichen

Reichs erwählt habe, mit den französischen Lilien je vertauschen werde (trasmuti l'armi per suoi gigli). Unmittelbar nachher geht er in eine Erklärung darüber ein, welche Art des Verdienstes in diesem zweiten Himmelsraum als der zweiten Stufe der Seligkeit gewürdigt erblickt wird. So wie die Seelen im Himmel des Mondes einen Antheil an der Seligkeit erlangt haben, ungeachtet sie das Gelübde, welches sie abgelegt hatten, gebrochen, so werden hier auch die Seelen der Seligkeit gewürdigt, die nicht um der Seligkeit des Himmels willen, sondern um irdische Ehre und Namen zu erlangen, das Rechte und Gute gethan haben (che son stati attivi, per che onore e fama gli succeda), und Justinian setzt hinzu: „Wenn unsere Wünsche, vom rechten Wege verirrt, auf irdischen Ruhm sich gerichtet, so fügt sich's, daß die Strahlen wahrhaftiger Liebe weniger glänzend hinaufgehn." Dadurch wird der Dichter auf die Frage vom Unterschied der Stellen und Plätze im Himmel zurückgeführt, und er giebt hier eine etwas andere Antwort, als vorher, doch ist der eigentliche Sinn derselbe: „Wir übten, heißt es hier, die Gerechtigkeit und gewannen sie lieb, indem wir sie übten, es ist also ein Theil unserer Seligkeit, daß wir uns selbst auf einer niederen Stufe erkennen und damit zugleich einsehen,

daß im göttlichen Reiche überall die Belohnung dem Verdienſte ganz genau angepaßt iſt (nel commensurar de nostri gaggi col merto è parte di nostro letizia, perche non li vedèn ne minôr ne maggi), und dadurch gießt Gottes Gerechtigkeit, fügt er Vs. 120 hinzu, ſo ſüße Seligkeit über uns aus (addoleisce in noi l'affetto), daß es uns unmöglich iſt, Unzufriedenheit darüber zu fühlen, daß wir nach menſchlicher Art die Dinge anzuſehn, auf einer niedern Stufe erſcheinen (non si puote torcer giammai ad alcuna nequizia). Verſchiedene Töne bilden in einer gut geſetzten Muſik einen harmoniſchen Einklang, auf dieſelbe Weiſe bilden die verſchiedenen Himmelsräume die Fülle der Seligkeit und ſtellen ihre unendliche Mannigfaltigkeit dar." Jetzt erſcheint neben dem weltbeherrſchenden, geſetzgebenden Kaiſer, von dem er zuletzt noch dieſe Erklärung über die Verſchiedenheit der Seligkeit in den verſchiedenen Himmeln erhalten hat, das beſcheidene Verdienſt eines getreuen, uneigennützigen Dieners und Verwalters, deſſen Geſchichte durch die Volksſage und den Geſang der Nationaldichter ebenſo allgemein unter dem Volke bekannt war, als Juſtinian's Geſchichte unter den Gelehrten.

Graf Raimund von Provence war einer der berühmteſten und geiſtreichſten Herrn ſeines Zeitalters, er war ſelbſt einer der angeſehenſten Dichter unter

den Troubadours*); er iſt außerdem durch eine Sage, die Dante als Geſchichte behandelt, noch beſonders berühmt. Die Hauptumſtände dieſer Sage ſind nach Villani, der ſie in ſeinen Florentiniſchen Geſchichten ganz im Tone der Sänger, aus denen ſie gezogen war, erzählt, folgende: „Es ereignete ſich, daß unter den vielen Fremden, die den Grafen Raimund [illegible] ſuchten und bei ihm gütige Aufnahme fanden, auch Romeo ſich befand, der von einer Pilgerreiſe nach St. Jago zurückkam. Dieſer wackere und weiſe Mann wurde bald des Grafen vertrauter Miniſter und Rathgeber (maestro e guidatore). Er blieb immer in ſeinem einfachen und pilgerartigen Aufzuge, wußte aber in kurzer Zeit durch ſeine Aufmerkſamkeit und ſeine Einſicht die Einnahme ſeines Herrn zu verdoppeln, obgleich dieſer indeſſen immer einen glänzenden und vielbeſuchten Hof hielt. Als er mit dem Grafen von Toulouſe über die Gränzen des beiderſeitigen Gebiets in Krieg gerieth, ſammelte der Graf von Provence gegen den von Toulouſe, welcher der größte Graf in der Welt war und vierzehn andere Grafen unter ſich hatte, durch ſeine eigene Freundlichkeit und

*) Villani lib. VI. c. 91. ſagt von ihm: ed molte cobbole e canzoni Provenzali fece di gran sentenzia.

durch die Klugheit des Romeo und den Schatz, den dieſer geſammelt hatte, ſo viele Baronen und Ritter, daß er in dieſem Kriege mit Ehren obſiegte. Dieſer Graf Raimund hatte vier Töchter und keinen einzigen Sohn; durch die Veranſtaltung und die Klugheit des guten Romeo verheirathete er erſt die älteſte mit einem großen Geldaufwand an den guten König Ludwig von Frankreich. Bei der Gelegenheit ſagte der gute Romeo zum Grafen: Laß mich nur machen, laß dir die Unkoſten nicht leid ſein, denn, wenn du die Erſte gut verheirathest, ſo wirſt du alle die Anderen durch ihre Verwandtſchaft beſſer anbringen, und mit geringerem Aufwand. So geſchah es auch. Der König von England, um Schwager des Königs von Frankreich zu werden, nahm die Andere mit geringem Heirathsgut; gleich darauf nahm deſſen Bruder, der erwählte römiſche König, die Dritte; die Vierte blieb noch zu vermählen, da ſagte Romeo zum Grafen: Sie muß einen recht wackern Mann haben, der ſoll dein Sohn ſein und dein Erbe werden. So that er denn auch, er ſuchte Karl, Grafen von Anjou, des Königs von Frankreich Bruder, auf, und ſprach: Dieſer ſoll ſie bekommen, weil er der größte und beſte Herr in der Welt werden wird. So ſprach Romeo von ihm weiſſagend, und ſo ward es erfüllt. Dann

ereignete es ſich, daß aus Neid, der alles Gute verdirbt (guasta ogni bene), die Barone des Grafen von Provence dem guten Romeo Schuld gaben, daß er den Schatz des Grafen ſchlecht verwaltet hätte: ſie forderten ihm Rechenſchaft ab. Da ſagte der wackere Romeo zum Grafen: Ich habe dir lange Zeit gedient, und habe dich aus einem armen Herrn zu einem glänzenden Fürſten gemacht (messo di picciolo stato in gran signoria), dafür beweiſeſt du dich nach dem falſchen Rathe deiner Barone ſehr undankbar. Ich kam an deinen Hof als der arme Romeo und habe die Zeit durch anſtändig gelebt, jetzt gieb mir mein Maulthier, meinen Pilgerſtab und meine Pilgertaſche wieder; ich gehe wie ich gekommen bin und entziehe mich deinem Dienſte. Der Graf wollte nicht, daß er ſich entfernte, er wollte aber unter keiner Bedingung bleiben, und ging fort ſo wie er gekommen war, und nie wußte man, wo er ſei, noch wohin er gegangen, das Einzige ausgenommen, daß die Meiſten dafür hielten, er ſei ein heiliger Mann.“ So lautet die abgekürzte Erzählung bei Villani. Dante folgt einem andern Sänger oder Erzähler, der den Romeo weiter pilgern und ſein Brod an den Thüren ſuchen ließ. Der provenzaliſche Adel, meint Dante, empfinde die göttliche Gerechtigkeit, die in dieſem Him-

mel den Juſtinian und Romeo belohne, bitter, weil er den treuen Verwalter der Grafſchaft um den weltlichen Ruhm und um die Ehre bei den Menſchen gebracht habe, um derentwillen er die Mühe und Arbeit der Verwaltung und Regierung übernommen hatte. Die Worte ſind: „Und innerhalb dieſer Perle leuchtet das Licht des Romeo, deſſen Mühe übel gelohnt ward, da ſie doch groß und ſchön war. Aber die Provenzalen, die ihm feindſelig geweſen, freuten ſich des nicht. Unglücklich iſt ſtets, wer eines Andern treffliche Thaten zu ſeinem eigenen Verderben mißbraucht (che si fa danno del ben fare altrui). Vier Töchter hatte Raimund Berlinghieri jede mit einem König vermählt, darum achtete er gering und als einen Fremdling Romeo, und es bewogen ihn ſpäter die Reden der Neider, von dieſem Gerechten Rechnung zu fordern, die er ihm zur völligen Genüge gab (che gli assegnò sette e cinque per diece). Dann zog er hinweg, arm wie ein Bettler und alternd, und wenn die Welt wüßte, was er fühlte und wie ihm um's Herz war, als er ſein Brod an den Thüren ſuchte, ſie würde, obgleich ſie hoch ihn mit Lobe erhebt, ihn noch höher erheben!“

Gedruckt bei G. Pelz in Leipzig.